فِقهُ السِّيَاسَاتِ العَامَّةِ

نحوَ دَولةِ ومُجتَمعِ الخَيرِ المُشتَرَكِ

جَمَال الحُمصِي

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

فِقْهُ ٱلسِّيَاسَاتِ ٱلعَامَّةِ

نَحْوَ دَوْلَةٍ وَمُجْتَمَعِ الخَيْرِ ٱلْمُشْتَرَكِ

فقه السياسات العامة

نحو دولة ومجتمع الخير المشترك

جمال الحمصي



المعهد العالمي للفكر الإسلامي

الطبعة الأولى ١٤٤٥هـ/ ٢٠٢٣م

فقه السياسات العامة: نحو دولة ومجتمع الخير المشترك
تأليف: جمال حسن الحمصي

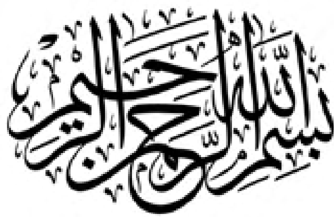
موضـــوع الكتـــاب: ١- السياسة العامة ٢- السياسة الشرعية
٣- القيم ٤- الخير
٥- الحوكمة ٦- التنوير

ردمك (ISBN): ٢-٨٤٣-٥٦٥٦٤-١-٩٧٨

المملكة الأردنية الهاشمية
رقم الإيداع لدى دائرة المكتبة الوطنية (٢٠٢٣/٥/٢٣٤٨)

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
The International Institute of Islamic Thought
P. O. Box: 669, Herndon, VA 20172 - USA
Tel: (1-703) 471 1133, Fax: (1-703) 471 3922
www.iiit.org/ iiit@iiit.org

مكتب الأردن - عمان
ص.ب ٩٤٨٩ الرمز البريدي ١١١٩١
هاتف: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢١+ فاكس: ٩٦٢٦٤٦١١٤٢٠+
www.iiitjordan.org



﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]

﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ۚ﴾ [هود: ٨٨]

الإهداء ...

إلىٰ: الباحثين عن منطلقات نهضة مستدامة بعيداً عن الفقه البراجماتي لميكافيلّي

وإلىٰ: والديَّ (رحمهما الله)

وزوجتي وأولادي وإخواني وأخواتي

المحتويات

ملخص تنفيذي

يهدف هذا الكتاب إلىٰ تأسيس نموذج إرشادي جديد ومُتكامِل وعقلاني لفقه السياسات العامة، يتجاوز مثالب الليبرالية وتطبيقاتها العلمانية الهشَّة في العالَم العربي والإسلامي. وبصورة أكثر تفصيلاً، فإنَّه يهدف إلىٰ تأصيل فقه السياسات العامة وتطبيقه من منظور شرعي، بوصفه أكثر التخصُّصات المعرفية المُهِمَّة تطبيقاً وتأثيراً ومعياريةً، بما في ذلك التحديد والتوصيف للخير المشترك الموضوعي، وأساليبه التنفيذية (حوكمته) من منظور الشريعة، بعيداً عن التبسيط، والاختزال، والشكِّ الأخلاقي، والتبعية المعرفية. ولتحقيق هذا الهدف، حدَّد الكتاب عشرة مداخل مُتكامِلة لفقه السياسات العامة، من حيث: صنعها، وتنفيذها، وحوكمتها، وتقييمها، وجعل لكلٍّ منها إسهاماً فاعلاً في السياسة الشرعية العقلانية، وتحقيق الخير المشترك الموضوعي.

وبحسب فقه السياسات العامة، فإنَّ الخير المشترك الموضوعي هو "ما وافق النصوص الجزئية القطعية، والمقاصد الكلية، والقواعد الشرعية، والسُّنن الإلهية، وَفق نهج يلتزم بالشورىٰ، والاجتهاد الجماعي، وطاعة أُولي الأمر بالمعروف، والتدافع، والتعدُّدية البنّاءة." ومن هنا، نَلْحَظ دور الشريعة والشورىٰ في تعريف المصلحة العامة من زاوية المقاصد، والوسائل، والحوكمة. وفي المقابل، لا يزال الخير المشترك ضمن المذهب الليبرالي مفهوماً خلافياً بالضرورة، بل جوهرياً غير معترف فيه.

يُؤسِّس هذا الكتاب لمفهوم "الخير المشترك الموضوعي المبني علىٰ الشريعة"، بوصفه مفهوماً معيارياً يُوجِّه السياسة العامة العليا، استناداً إلىٰ مبادئ وقيم موضوعية، وليس مجرّد تفضيلات ومصالح شخصية (المذهب الليبرالي البحت)،

أو تفضيلات ومصالح حزبية (المذهب التعدُّدي البحت). ولكنْ، يتعيَّن علينا في أحيان كثيرة البحث عن تفاصيل هذا الخير وتنزيله ضمن عملية حوارية وتفاعلية وتشاورية؛ فهو ليس دائماً جاهزاً وقطعياً كما في أُمِّ الكتاب. ولهذا، لم يُغفِل الكتاب قضايا حوكمة السياسات العامة، والتطبيق العملي للخير المشترك الموضوعي؛ إذ إنَّ هدفه النهائي هو التأسيس لتفكير جديد يتعلَّق بصنع السياسات العامة، وتحديداً اقتراح نموذج إرشادي معياري بديل وذي أساس متين لتصميم السياسات الشرعية العقلانية في الألفية الثالثة.

لقد عَمَد الكتاب إلى استخدام نهج يقوم على تعدُّد التخصُّصات الشرعية والعلمية، وهو بذلك يُقدِّم فلسفة عامة جديدة لحقل تحليل السياسات العامة، مُؤكِّداً أنَّ إنجاز الخير المشترك الموضوعي يُحقِّق رفاهية الإنسان في الدنيا والآخرة بوصف ذلك مقصداً أعلى للشريعة، وأنَّ نموذج المسح المُختلَط Mixed Scanning هو أكثر نماذج السياسة العامة تمثيلاً للسياسات الشرعية العامة؛ إذ يجمع عناصر ثابتة واستراتيجية، وعناصر مرنة وتدرُّجية في آنٍ معاً.

أمّا الموضوع الرئيس الذي يتناوله الكتاب فهو السياسة العامة العليا Meta-Policy، وكيفية صنعها وتنفيذها. وممّا ينبغي تأكيده هنا أنَّ غياب الخير المشترك الموضوعي وأساليبه التنفيذية في السياسة العامة العليا المعاصرة جعل العقل والذكاء المحايد Impartial Intelligence غير قابل للتطبيق العملي. وبصورة أعمَّ، فقد جعل العلم التجريبي التطبيقي، والقوَّة البنّاءة، والسياسة العامة العقلانية تعمل ضمن حالة من عدم التحديد والضبابية من منظور استراتيجي وغائي.

المقدمة

في عصر التعقيدات الاجتماعية والنسبية الأخلاقية والأوبئة العالمية، تهدف السياسات العامة والحكومية، بما في ذلك السياسات الشرعية، إلى تحقيق الإصلاح، وتطوير مختلف مناحي الحياة في المجتمعات البشرية. غير أنَّ طريق الإصلاح المجتمعي الحقيقي وَعِرٌ ومليء بالمُعوِّقات المُتأصِّلة والطارئة،(1) لا سيَّما تحديد المحتوى الموضوعي للإصلاح. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ﴾ [البقرة: ١١]. وحَسْبُنا إنعام النظر في ما أحدثه وباء كورونا عام ٢٠٢٠م من فوضى مجتمعية على المستوى الدولي، وقبله الأزمة المالية والاقتصادية العالمية عام ٢٠٠٨م، وكذلك التفكُّر في الأسباب والتداعيات التي أفضت إلى ظهور التحوُّلات العربية والحكومات الشعبوية الغربية خلال الزمن الممتد بين الوباء والأزمة العالميتين.

وبالرغم من تبيان الشريعة أساسيات ومنطلقات الإصلاح الحقيقي، فإنَّا نجد دائماً مَن لا يرغب في تطبيقه؛ ولذا يختلق الخلاف حول إمكانية تطبيقه. ولا ينبغي أن ننسى أنَّ الإنسان خُلِق مُجادِلاً، وظلوماً، وجهولاً، وطاغياً، وعجولاً. ومن ثَمَّ، فليس من السهل إصلاحه إلَّا إذا عزم على تزكية نفسه، وساندته سياسات المجتمع ومؤسساته الأُسرية، والدينية، والاقتصادية، والتربوية، والإعلامية، والثقافية. وفي المقابل، فإنَّ مهمة عمارة الأرض، والتوجيه الإيجابي للمجتمعات، وتحقيق الحياة الطيبة، ليست بالأمر اليسير، حتى إنَّ الجبال رفضت حمل الأمانة، فحملها الإنسان المزهو بنفسه ﴿ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ [الأحزاب: ٧٢].

---

(1) Andreski, S. *Wars, Revolutions, Dictatorships: Studies of Historical and Contemporary Problems from a Comparative Viewpoint*. Portland, OR: Frank Cass. Ch. 12, 1992

(ستانيسلاف أندريسكي: الحروب والثورات والدكتاتوريات).

ولو نظرنا إلىٰ الحضارة الغربية لوجدناها تُركِّز علىٰ إصلاح الأشياء؛ ما جعلها تُحرِز نجاحاً باهراً مقارنةً بإصلاح الإنسان. وحديثاً، ومع تطوُّر علوم السياسة العامة ونظريات التعقيد والفوضىٰ، بدأ الغرب يُدرِك حجم التعقيدات واحتمالات الفشل والنجاح في تصميم السياسات العامة الفاعلة،[1] وفي مساعي التوصُّل إلىٰ المجتمع المثالي، وفي محاولات إصلاح الإنسان وتزكيته في المجتمعات الكبيرة والمُعقَّدة المعاصرة، في ظلِّ ما يُعرَف بنهاية الأخلاق.[2] ولهذا جاء الكتاب، ليُمثِّل محاولة مُتواضِعة لاستصلاح الأنام، وقد جمع فيه المُؤلِّف ما استطاع من هداية الشرع ومعرفة البشر لتذليل الطريق أمام هذه المهمة الصعبة.

لقد انبهرت العلمانية العربية بالإنجازات التقنية للحضارة الغربية، وارتكبت مغالطة كبيرة في علم السياسة العامة وتطبيقه، بافتراضها وجود "قياس مُوحَّد يُناسِب الجميع"، فأخذت تستورد نماذج السياسة الغربية ومُقترَحاتها وقيمها (مثل الليبرالية الجديدة لصندوق النقد والبنك الدوليين) من دون تمييز وتمحيص؛ ما ضاعف من هشاشة الوضع في العالَم العربي، وأدّىٰ إلىٰ تراكم الإخفاقات في سياساتها العامة، مُتناسِيةً في خضمِّ ذلك أنَّ جوهر علوم السياسة العامة هو التصميم في إطار زمني ومكاني مُحدَّد الظروف والسياق Contextual Orientation،[3] وصولًا إلىٰ تحقيق

(١) انظر:

- Ormerod, P. *Why Most Things Fail: Evolution, Extinction and Economics.* London: Faber and Faber, 2005 (بول اورميرود: لماذا تفشل معظم الأمور؟).
- Howlett, M. *Designing Public Policies: Principles and Instruments*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019 (مايكل هاوليت: تصميم السياسات العامة).

(2) Garner, R. and Joyce, R. (eds.) *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*. New York: Routledge. 2019 (ريتشاد جارنر وريتشارد جويس: نهاية الأخلاق) .

(٣) انظر:

- Howlett, M. "From the 'Old' to the 'New' Policy Design: Design Thinking Beyond Markets and Collaborative Governance". *Springer: Society of Policy Sciences, Sci*. Vol. 47, No. 3, 2014.

(مايكل هاوليت: من المدرسة القديمة في تصميم السياسة الىٰ المدرسة الجديدة). =

مستوىٰ أعلىٰ من كرامة الإنسان.

ولكنْ، لماذا تُخفِق غالباً السياسات العامة والخطط الحكومية في العالم في حلّ المعضلات البشرية الجماعية بصورة مستدامة، ولا سيما في الدول النامية؟[1] يُعْزىٰ هذا الإخفاق بصورة رئيسة إلىٰ أسباب ثنائية الطابع:

١- عدم الالتزام بالموضوعية، ووجود تناقض في كثير من الغايات والأولويات والأهداف التي تسعىٰ السياسة العامة لتحقيقها. ومُؤشِّر ذلك عدم اتِّفاق الأفراد والجماعات والمجتمعات علىٰ مفاهيم معيارية أساسية لا تزال غامضة، مثل: (الإصلاح، والخير المشترك، والمصلحة العامة، والرفاه)، في ما يُعرَف بغياب العقلانية الجوهرية. فمثلاً، أصبح إجماع واشنطن في السياسات الاقتصادية الليبرالية عُرْضةً للنقد العميق مطلع الألفية الثالثة[2].

٢- ضعف أدوات السياسة، وهشاشة المؤسسات البيروقراطية في المجتمعات المُعقَّدة المعاصرة؛ أيِ الضّعف المُتأصِّل في أدوات السياسة العامة، وفي حوكمة مشكلات السياسة العامة، علىٰ اختلاف أنماطها الاقتصادية

=- Howlett, M. *Designing Public Policies: Principles and Instruments*. Ibid.

(مايكل هاوليت: تصميم السياسات العامة).

- Podgórecki, A. Taking a New Look at Sociotechnics. Presented at the 1997 meeting of the ISA's *Research Committee on Sociotechnics - Sociological Practice*, Chania, Crete, Greece, May 28–31- 1997 (آدم بودجوريكي: نظرة جديدة الىٰ علم التقنيات الاجتماعية).

(١) تُعرّف السياسة العامة بأنها: "إجراء مركزي مُتعمَّد، مُنفرِد أو مُتكامِل، ناعم أو صُلْب؛ للتأثير في اختيارات الفرد، وتوجيه الشأن والفضاء العام في دولة ما لتحقيق غايات جماعية."

(2) Stiglitz, J. The Post Washington Consensus Consensus. *IPD Working Paper*. Initiative for Policy Dialogue, Columbia University, 2004 (جوزيف ستيجلز: الإجماع حول ما بعد إجماع واشنطن).

والاجتماعية، والوبائية والبيئية، والسياسية، والأُسرية.(١) وقد أُطلِق على هذه السمة: ضعف العقلانية الأداتية، لا سيَّما في ظلِّ الأحوال المضطربة التي تكتنف بيئة السياسة؛ ما سيفضي -بعد أمد طويل- إلى تراجع قوَّة الدولة وشرعيتها(٢)، وثقة الأفراد والشركات بخططها. ومن ثَمَّ، يصبح فشل السياسات العامة هو النتيجة المُتوقَّعة(٣). ونظراً إلى التعقيد المتزايد الذي تعانيه المجتمعات البشرية؛ تؤكد نظرية التعقيد المعاصرة حدوث هذا السيناريو المجتمعي(٤).

وتوضيحاً للسبب العام الأوَّل، فإنَّ المفاهيم المعيارية الكبرى (مثل: الإصلاح، والفساد) هي حمّالة أوجهٍ، بل رُبَّما هي مفاهيم خلافية بالضرورة. قال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ قَالُوٓا۟ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ۝١١ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ۝١٢﴾ [البقرة: ١١ - ١٢]، وقال سبحانه: ﴿وَٱللَّهُ يَعْلَمُ ٱلْمُفْسِدَ مِنَ ٱلْمُصْلِحِ﴾ [البقرة: ٢٢٠].

---

(١) في المجال الأُسري، تعاني الدول المعاصرة مشكلة الطلاق، والعنوسة (العزوبية)، والهجران الزوجي، والإجهاض، والأطفال غير الشرعيين، والأمراض الجنسية وآخرها الإيدز، والخيانة الزوجية، والبغاء، والشذوذ الجنسي، والاغتصاب، وهتك العرض، والعنف الأُسري، وزنا المحارم، وظاهرة الأُمَّهات المراهقات، والتحرُّش بالمرأة العاملة في سوق العمل، وغير ذلك. لمزيد من المعلومات الرجوع إلى صفحة ٣٧ من هذا الكتاب.

(2) Fukuyama, F. *State-building: Governance and World Order in the 21st Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014.

(فرانسيس فوكوياما: بناء الدولة: الحوكمة والنظام العالمي في القرن الحادي والعشرين).

(3) Howlett, M. et al. "Understanding the Persistence of Policy Failures: The Role of Politics, Governance and Uncertainty". *Public Policy and Administration*. Vol. 30, Iss. 3, 2015. (مايكل هاوليت وآخرون: فهم استمرار إخفاق السياسة).

(4) Ormerod, P. *Why Most Things Fail: Evolution, Extinction and Economics*. Ibid.

(بول اورميرود: لماذا تفشل معظم الأمور؟).

وفي ما يخصُّ السبب الثاني المُتعلِّق بضعف أساليب الحوكمة العامة، التي تُعَدُّ نهجاً لتسيير المجتمعات، والتحكُّم في مناحي الاقتصاد فيها؛[1] فقد أظهرت التطوُّرات العلمية الحديثة في علم الاقتصاد، وتحديداً في اقتصاديات الرفاه Welfare Economics، وذلك المُتعلِّق بالاختيار الحكومي Public Choice Economics، وجود فشل مزدوج ملموس في كلٍّ من الأسواق، والحكومات؛ ما يعني وجود إخفاق مؤسسي ونظامي يتطلَّب حلًّا عاجلاً. قال تعالى: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الروم: ٤١].

وفي هذا السياق، قال الاقتصادي الأمريكي جيمس بيوكانان J. Buchanan الحائز على جائزة نوبل في الاقتصاد: "إذا فشلت كلٌّ من الأسواق والحكومات، ما هو البديل التنظيمي؟"[2]. والحقيقة أنَّ العلوم الاجتماعية لم تستطع -حتى وقت قريب- أنْ تجيب عن هذا السؤال إجابة مُقنِعة وافية، بالرغم من أنَّه يُمثِّل أحد العوامل التي آلت إلى هشاشة كثير من الدول في العالَم العربي والإسلامي، بل في دول العالم أجمع بعد الأزمات المالية والاقتصادية والوبائية والبيئية العالمية.

إذن، فكلا السببين المذكورين آنفاً أسهم في التعقيد الاجتماعي المتزايد، وتعثُّر إيجاد حلٍّ Wickedness للعديد من مشكلات السياسة العامة، لا سيَّما في ظلِّ تعدُّد الصدمات الخارجية من الأسواق الدولية والأوبئة العالمية، وتراجع موارد

---

(١) بعبارة أكثر تحديداً، تبنّى الكتاب تعريفاً للحوكمة العامة، جاء فيه أنَّها "التقاليد والمؤسسات التي يتمُّ وَفقها ممارسة السلطة في بلد مُعيَّن، لتحقيق خيره المشترك". انظر:

- Kaufmann, D. Back to the Basics : 10 Myths About Governance and Corruption. *Finance & Development*, IMF, 42; 3, 2005.

(دانيال كوفمان: العودة إلى الأساسيات: ١٠ خرافات حول الحوكمة والفساد).

ومن الأخطاء الشائعة في أدبيات الإدارة العامة: الربط الكامل (أو الحتمي) بين الحوكمة العامة والبيروقراطية أو الحكومة، وتجاهل المجتمع المدني وأخلاقياته ومؤسساته غير الرسمية. انظر:

- Peters, B. Governance: Ten Thoughts About Five Propositions. *International Social Science Journal*, 68: 5-14. 2019 (بي بيترز: الحوكمة: عشر أفكار حول خمسة مقترحات) .

(2) Buchanan, J. *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press, 1975 (جيمس بيوكانان: حدود الحرية).

الدول وشرعيتها. يضاف إلى ذلك أنَّ البرنامج العلمي الوضعي الذي يستهدف توليد نظريات اجتماعية مقبولة (مُثبَتة أو لم يثبت خطؤها) والتي تُشكِّل أساساً متيناً لتدخُّل السياسات قد أحرز تقدُّماً محدوداً؛[1] ما أخضع السياسة العامة والهندسة الاجتماعية إلى سُنَّة العقلانية المُقيِّدة[2] Bounded Rationality.

ولكنْ، أين المخرج بعيداً عن طابع الاستبداد، والانتهازية، والعدمية الأخلاقية، والليبرالية والفردية الفجَّة، وتعدُّدية جماعات المصالح الخاصة؟ هذا ما يحاول الكتاب الإجابة عنه؛ إذ تمتاز مرئيات تصميم السياسات العامة عن نظيرتها التقليدية في تحليل السياسات العامة من حيث: السعي الجادُّ لتوليد خيارات جديدة ومُبتكَرة وتطبيقها، والإحاطة الفضلى بنتائجها المُحتمَلة على الاقتصاد والمجتمع.[3] بيد أنَّ العالَم أجمع يُعرِض عن خيارٍ أو حلٍّ مُحتَمَل للتعامل مع المعضلات الجماعية المُتفاقِمة والمُزمِنة؛ هو الخير المشترك الموضوعي الذي يفضي إلى حياة طيبة وسعادة في الدارين.

ويمتاز هذا الكتاب عن الدراسات المحدودة السابقة التي تناولت هذا الموضوع بما يأتي:

١- اعتماد مدخل مُتكامِل ومُتعدِّد ومُتداخِل للتخصُّصات العلمية والشرعية؛ نظراً إلى طبيعة السياسة العامة المعاصرة، وتعقيدها المتزايد.

---

(1) – Dryzek, J. "Don’t Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design". *Journal of Public Policy*. Volume 3, Part 4, 1983.

(جون درايزك: لا تقترع بالعملة في سلة النفايات: مقدمة في تصميم السياسة العامة).

– Lindblom, C. and Cohen, D. *Usable Knowledge: Social Science and Social Problem Solving*. New Haven; CT; Yale University Press, 1979.

(تشارلز لندبلوم وديفيد كوهين: المعرفة النافعة).

(٢) الحمصي، جمال. **علم القرآن التنموي: أعظم عشرة قوانين حاكمة لنهضة المجتمعات والدول**، عمّان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ط١، ٢٠١٩م.

(3) Howlett, M. *Designing Public Policies: Principles and Instruments*. Ibid.

(مايكل هاوليت: تصميم السياسات العامة: مبادئ وأدوات).

٢- الحصر والتبيان الشامل لمداخل فقه السياسات العامة (وعددها عشرة مداخل)، وبيان الإسهام الفاعل لكلٍّ منها في تحقيق الخير المشترك الموضوعي في المجتمع الإسلامي.

٣- اتِّباع النهج التحليلي المقارن الذي يُركِّز على تأصيل فقه السياسات العامة، وإبراز بعض تطبيقاته وجوانب حوكمته، وتقييم السياسة العامة العلمانية ونقدها بوصفها جوهراً وعمليةً.

٤- التأصيل المتعمِّق لفقه الشورى خاصة، ولمقاربة العقلانية التواصلية Communicative Rationality عامة، ضمن فقه السياسات العامة، بحيث يكون فيها الخير المشترك الموضوعي مشروعاً مشتركاً قابلاً للتطوير وتفاعل الجميع، وليس خطةً أو نصّاً جامداً وجاهزاً للتطبيق بالكامل.

٥- السعي لوضع أصول فقه جديد ومُتكامِل للسياسات العامة، ومُكمِّل لأصول الفقه، بحيث يكون أكثر مرونة من فقه السياسة الشرعية،[1] ويتجاوز التفكير الاختزالي في التركيز على مدخل مُعيَّن لفقه السياسات

---

(١) كما هو حال السياسة العامة، يعاني مفهوم "السياسة الشرعية" تعدُّد التعريفات، وتعدُّد أوجه التركيز. انظر:

- فرحان، صلاح، **السياسة الشرعية في كتاب فتح الباري لابن حجر العسقلاني**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣م.

فتارة يكون مفهوماً كلاسيكياً يُركِّز على قرارات القضاء، وقضايا الإمامة، والحسبة، وأهل الذمَّة، والتعزير، والخراج. وتارة ثانية يكون تعريفاً معاصراً يُركِّز على قضايا الاجتهاد البشري والمصالح المُرسَلة في ما لا نصّ فيه. وتارة ثالثة يمتد ليشمل تعريفات أرحب، مثل: "تدبير مصالح العباد على وَفق الشرع". انظر:

- خلّاف، عبد الوهاب، **السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م. و"خطة عمل يستند إليها الحاكم والفقيه لوضع التدابير المناسبة لتنظيم شؤون الأُمَّة في مختلف المجالات: الاقتصادية، والعسكرية، وغيرها، بهدف تحقيق التنمية والنهضة في المجتمع". انظر:

- الكيلاني، عبدالله إبراهيم زيد. **السياسة الشرعية: مدخل إلى تجديد الخطاب الإسلامي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٩م.

وهذا الكتاب يتعامل مع السياسة الشرعية في أوسع معانيها وأبوابها ومجالاتها، أو ما أُطلق عليه أحياناً اسم السياسة الشرعية العامة.

العامة وتجاهل بقية المداخل، ويربط نظرية المعرفة الإسلامية بنظرية الدولة ونظرية السياسة العامة من منظور إسلامي؛ إلىٰ جانب معالجة الكتاب حوكمة (الأدوات ومناهج التطبيق) فقه السياسات العامة بصورة أقل تفصيلاً.

هدف الكتاب ونطاقه ومنهجيته:

يهدف الكتاب إلىٰ تأصيل فقه السياسات العامة المعاصرة، وتبيان بعض تطبيقاته وجوانب حوكمته، اعتماداً علىٰ نموذج إرشادي جديد New Policy Paradigm، ونهج مُتعدِّد التخصُّصات. والكتاب يُخاطِب المُثقَّفين، وصانعي السياسات، والمُخطِّطين، ومُصمِّمي المؤسسات والدساتير، إضافةً إلىٰ الدارسين في كليات الشريعة والسياسة العامة، والتخطيط الجامعي حول العالَم. وعلىٰ نحوٍ أخصَّ، يهدف الكتاب إلىٰ تجديد حقل تحليل السياسات العامة وتأصيله من منظور شرعي مقارن،[1] بوصفه أهم

---

(١) حتىٰ من منظور علماني صرف، أسهم هذا الكتاب في إثراء ما يُعرَف بتحليل السياسات المقارَن Comparative Policy Analysis. انظر:

- Radin, B. and Weimer, D. (2018) Compared to What? The Multiple Meanings of Comparative Policy Analysis. *Journal of Comparative Policy Analysis: Research and Practice*, 20: 1, 56-71

(بيريل رادن وديفيد فايمر: بالمقارنة مع ماذا؟ المعاني المتعددة لتحليل السياسات المقارنة).

أمّا التعريف التقليدي لتحليل السياسات العامة فرأىٰ بأنّها الدراسة المُنظَّمة للخيارات (أو الحلول) البديلة لمشكلات السياسة العامة عن طريق التنبُّؤ بنتائج كل خيار من منظور تجريبي، وتقييمها من منظور معياري. وهو تعريف مُشابِه لتعريف النهج العلمي أو الوضعي في حلِّ المشكلات. بيد أنَّ هذا التعريف الكلاسيكي والتكنوقراطي واجه انتقادات متزايدة من مذاهب ما بعد الوضعية Post-Positivism، تمثَّلت في صعوبة التنبُّؤ بنتائج خيارات السياسة بصورة مُؤكَّدة. انظر:

- Frohock, F. Public Policy: *Scope and Logic. Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1979*

(فرد فروهوك: السياسة العامة: النطاق والمنطق).

وتمثلت أيضاً في حتمية الخلاف حيال التقييم الأخلاقي للنتائج. وهذا أفرز مدخلاً مُتخصِّصاً للسياسة العامة، يُركِّز علىٰ اختيار أكثر أدوات السياسة فاعلية، ويُسمّىٰ تصميم السياسات Policy Design. انظر:=

التخصُّصات العلمية وأكثرها تطبيقاً وتأثيراً ومعياريةً، بما في ذلك التحديد والتوصيف للخير المشترك الموضوعي وأساليبه التنفيذية من منظور الشريعة الإسلامية، بعيداً عن التبسيط، والاختزال، والمعرفة الشخصية، والتبعية المعرفية.

وكذلك يهدف الكتاب إلى صياغة مدخل مُتكامِل لفقه السياسات العامة وأصولها؛ سعياً لتأسيس نموذج إرشادي جديد ومُتكامِل وعقلاني للسياسة العامة العليا Meta-Policy Paradigm، يتجاوز مثالب نموذج الديمقراطية الليبرالية وتطبيقاته الهشَّة في العالَم العربي والإسلامي[1] لا سيَّما بعد الأزمة المالية والاقتصادية العالمية عام ٢٠٠٨م، وجائحة كورونا عام ٢٠٢٠م.

=- Dryzek, J. Don't Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design. Ibid.

(جون درايزك: لا تقترع بالعملة في سلة النفايات: مقدمة في تصميم السياسة العامة).

- Howlett, M. *Designing Public Policies: Principles and Instruments*. Ibid.

(مايكل هاوليت: تصميم السياسات العامة) .

مع تأكيد أهمية توسيع منظورات السياسة العامة عند البحث عن أكثر أدوات السياسة فاعلية. انظر:

- Bobrow, D. and John S. *Dryzek Policy Analysis by Design*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1987. (دافيز بوبرو وجون درايزك: تحليل السياسة بواسطة التصميم).

وقد تبع هذا المدخل نهجاً جديداً في السياسة والحوكمة العامة، يُركِّز على ترتيبات مؤسسية لامركزية في الحوكمة، وصنع السياسة العامة (انظر: نُظُم حوكمة الخير المشترك، والسياسة الشرعية العامة). وبعض مناهج تحليل السياسة العامة تُدرِك أهمية المصالح (مقابل معيار العقلانية) في صنع السياسة العامة؛ ما جعلها تُركِّز على تحليل الأطراف المعنية، أو أصحاب المصلحة Stakeholders، وعلى الإطار المؤسسي لتنفيذ السياسة العامة. إنَّ حقل تحليل السياسات العامة هو حقل مُتعدِّد بل مُتداخِل التخصُّصات، ويشمل إضافةً إلى السياسة والقانون كُلًّا من: علوم الاقتصاد، والإدارة العامة، وتحليل النُّظُم، والإحصاء، وعلم الاجتماع، وعلم النفس، وفلسفة الأخلاق، ونظرية المعرفة، ونظرية التخطيط، ونظرية المباريات، وحديثاً نظرية التعقيد، ونظرية الفوضى.

(١) يُمكِن تعريف نموذج السياسة العامة العليا بأنَّه إطار فكري ومعرفي مُتماسِك، يضمُّ مُكوِّنات معيارية ووصفية، ويتصف بأنَّه يلقى القبول العام في إطار زماني ومكاني مُحدَّد، ويحكم عملية السياسة العامة ومبادئها الجوهرية، ويُقدِّم تصوُّراً ومُنطلَقاً لتحليل مشكلات السياسة العامة ومحاولة حلِّها، وذلك ضمن افتراضات وقيم مُعيَّنة سلفاً، تتباين بين الأيديولوجيات والنظرات المختلفة إلى العالَم. لقد سعى الكتاب إلى تأصيل نموذج موضوعي أو عقلاني للسياسة العامة العليا.

فكل كتاب مرجعي يتناول فقه السياسات العامة، ويدور موضوعه في فَلك السياسات العامة المنسوبة إلى الشرع، مُلزَمٌ بتقديم تعريف عملي وحصري للشرع أو الشريعة، بالرغم من صعوبة ذلك.(١) وخلافاً للتصوُّرات الضيِّقة التي تُقارِن بين الشريعة والفقه الإسلامي، أو حتى القانون الإسلامي، يتبنّى هذا الكتاب منظوراً شاملاً للشريعة، يشمل النصوص، والمقاصد، والقواعد الشرعية، والسُّنن الإلهية، ونتائج الإجماع، والشورى، والطاعة بالمعروف، والاجتهاد الجماعي، والتعدُّدية الفقهية، والعُرْف الصالح.

وتأسيساً على ذلك، حدَّد الكتاب عشرة مداخل مُتكامِلة لفقه السياسات العامة من حيث: إعدادها، وتنفيذها، وتقييمها. وقد غلب عليها الطابع المعياري، لكنَّها تضمُّ أيضاً مدخلاً وصفياً واسعاً لا يُقدَّر بثمن هو فقه السُّنن القرآنية أو المجتمعية. وهذا المدخل الثري يُفسِّر ديناميات المجتمع البشري (نحو النهضة أو السقوط) ونظامه العام في آنٍ معاً، إلى جانب قوانين معرفية مُهِمَّة لتطوُّر علوم الدين والدنيا.(٢) والحقيقة أنَّ لكل مدخل من هذه المداخل إسهاماً فاعلًا في تحقيق الإصلاح والتنمية التشاركية والمستدامة في العالَم العربي والإسلامي على أسس عقلانية، وكذلك إنجاز الخير المشترك الموضوعي.

(1) Hallaq, W. "What is Sharia"? *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 2005-2006 , Vol. 12, No.1, 2007 (وائل حلّاق: ما هي الشريعة؟).

(٢) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

مقاربة النصوص القطعية وكلياتها	المقاربة الشورية
- فقه المقاصد الكلية العليا.	- فقه الشورى.
- فقه آيات الأحكام القطعية.	- الطاعة المُقيَّدة بالنص والشورى.
- فقه القواعد الشرعية.	- فقه الاجتهاد الجماعي والمؤسسي.
- فقه السُّنن الإلهية.	- المدخل التعدُّدي.
- فقه الرفاه.	- ديمقراطية المكان الفارغ والتدافع السياسي الإيجابي.

المصدر: المُؤلِّف.

يُمكِن تصنيف هذه المداخل إلى مقاربتين رئيستين، هما:

١- المقاربة التي تستند إلى النصوص القطعية وكلياتها التشريعية والوجودية[1]: يقع مدخل آيات الأحكام والقواعد والمقاصد الشرعية في صُلْب هذه المقاربة وغايتها. وفيها يُمثِّل التخطيط العقلاني في مجال القطعيات الدستورية، ودوره في تخطيط السياسة، النموذج الأفضل للسياسة العامة العليا.

٢- المقاربة الشورية والتشاركية التي تقوم على الحوكمة البشرية التفاعلية غير المركزية في مجال الظنيات: يقع فقه الشورى في صُلْب هذه المقاربة. وبالرغم من أهمية هذا التصنيف، فإنَّه يجب إدراك حقيقة اعتماد المقاربة الشورية على مقاربة النصوص القطعية (الفردية، والتجميعية)، وعدم

(١) لتعرُّف مفهوم الكليات التشريعية وأهميتها، انظر:
- الريسوني، أحمد. **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٠م.
- هندو، محمد. **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.

استقلالها عنها. فالعقلانية الشورية والتواصلية ليست طارئة على النصوص وكلياتها، وإنَّما هي مُشتَقَّة منها.

لقد ركَّز الكتاب على مدخل الشورى ضمن المقاربة الشورية والتشاركية بسبب "فجوة الشورى" في العالَم العربي والإسلامي منذ عصر الخلافة الأموية حتى اليوم، وتأثيرها السلبي الواسع النطاق في الحوكمة العامة والتنمية التشاركية في المجتمعات العربية والإسلامية، إضافةً إلى نقد العقبة "الشرعية" الكبرى أمام تطبيق الشورى "الحقيقية"، وهي إمامة المتغلب بارتكابها المغالطة الطبيعية، وتعميم الاستثناء والضرورة.[١]

ولن يتطرَّق الكتاب إلى السياسات الاقتصادية الكلية، مثل: السياسة النقدية أو السياسات القطاعية، مثل: السياسة الزراعية، والسياسة الصحية، والتعزير ومكافحة الجريمة، وإنَّما سيكون التركيز على السياسة العامة العليا التي تبحث في كيفية صنع السياسة العامة وتنفيذها.[٢] وممّا يتعينَّ تأكيده في هذا المجال هو أنَّ غياب الخير المشترك الموضوعي وأساليبه التنفيذية في السياسة العامة العليا المعاصرة جعل الذكاء المحايد Impartial Intelligence غير قابل للتطبيق العملي.[٣] وبصورة أعمّ، فقد جعل العلم التجريبي التطبيقي، والقوَّة البنّاءة، والسياسة العامة العقلانية تعمل ضمن حالة من عدم التحديد والضبابية من منظور استراتيجي.

---

(١) انظر: الحالة العملية رقم (٣) في الفصل السادس.

(2) Dror, Y. From Management Sciences to Policy Sciences. *In Public Policy in Theory and Practice. Eds: C. Pollitt et al.*, ELBS, Open University Press, UK. 1985.

(يحزقيل درور: من علوم الإدارة الى علوم السياسة).

(3) Rein, M. *Social Science and Public Policy*. New York: Penguin. 1976.

(مارتن رين: العلم الاجتماعي والسياسة العامة).

وبحسب فقه السياسات العامة، يُعرَّف الخير المشترك الموضوعي بأنَّه "ما وافق النصوص الجزئية القطعية، والمقاصد الكلية، والقواعد الشرعية، والسُّنن الإلهية، وَفق نهج يلتزم بالشورىٰ، والاجتهاد الجماعي، وطاعة أُولي الأمر بالمعروف، والتدافع، والتعدُّدية البنّاءة". إذ يعرض الكتاب فلسفة عامة جديدة لحقل تحليل السياسة العامة، مُؤكِّداً أنَّ السعي للخير المشترك الموضوعي هو ما يُحقِّق رفاهية المجتمع في الدنيا والآخرة بوصف ذلك مقصداً أعلىٰ للشريعة[١] وأنَّ نموذج المسح المختلط Mixed Scanning هو أكثر نماذج السياسة العامة تمثيلاً للسياسات الشرعية العامة؛ ذلك أنَّه يجمع عناصر ثابتة واستراتيجية وعناصر مُتغيِّرة وتدرُّجية في آنٍ معاً عند صنع السياسة وتقييمها. ويُؤسِّس هذا الكتاب لمفهوم الخير المشترك الموضوعي المبني علىٰ الشريعة Shari'ah-based Objective Common Good بوصفه مفهوماً معيارياً يُوجِّه السياسة العامة العليا عن طريق مبادئ موضوعية، وليس مجرّد تفضيلات ومصالح شخصية (المذهب الليبرالي البحت)، أو تفضيلات ومصالح حزبية (المذهب التعدُّدي البحت). غير أنَّ هذا الخير يستدعي في أحيان كثيرة البحث عن تفاصيله وتطبيقه ضمن عملية حوارية وتفاعلية وتشاورية Process-Based؛ فهو ليس دائماً جاهزاً وقطعياً وصريحاً كما في الأصول وأُمِّ الكتاب Substance-Based.[٢]

ويستند الكتاب إلىٰ المُسلَّمة الأساسية التي ترىٰ أنَّ نجاح السياسات العامة إنَّما يرتبط عضوياً بالتوصُّل إلىٰ قوانين "طبيعية" (معيارية ووصفية)، والتنفيذ الحصيف لها، وهي قوانين تتسم بالاطِّراد والعالمية، وبعبارة أدق قوانين الخالق ﷻ

---

(١) أيْ تحقيق مصالح العباد الحقيقية أو الموضوعية في المعاش والمعاد (لا بحسب الأهواء البشرية)، مع التماثل بين المصلحة الموضوعية والسعادة الحقيقية، أو الجوهرية. وهذا يتحقَّق عملياً عن طريق تحقيق العبودية الطوعية لله تعالىٰ، وإقامة دينه الحق، وعدم التفرُّق فيه.

(٢) يُقصَد بأُم الكتاب: "الآيات القرآنية المُحْكمات التي لا لَبْس فيها".

في الحياة المجتمعية، مثل: تحريم تواطؤ رجال الأعمال مع الإدارة العامة، وتطوير مؤسسة السوق غير الاحتكارية. ويُطلَق على القوانين الطبيعية المعيارية اسم الأحكام الشرعية عند علماء أصول الفقه، في حين تُعرَف القوانين الطبيعية الواقعية بالسُّنن الربانية عند علماء القرآن. وكلاهما ضروري لبناء الدول، والحوكمة الراشدة، والتوصُّل إلى سياسات عامة عقلانية في الأساسيات، وسياسات شورية وتعدُّدية في الفرعيات.

فهل يوجد "خير مشترك طبيعي" لا خلاف عليه؟ هل من "صالح عامٍّ" عالمي وموضوعي يجتمع حوله الأفراد والجماعات والمجتمعات، ويُمكِن تصميم السياسة العامة على قواعده؟ كيف نُحقِّق هذا الخير المشترك الموضوعي؟ أيْ، ما الحوكمة المُثلى أو المزيج الأمثل لتنفيذ هذا الخير المشترك؟

يحاول الكتاب الإجابة عن هذه الأسئلة، ويُقدِّم تفكيراً جديداً ومنظوراً مقارناً مُتعدِّد التخصُّصات لتصميم السياسات العامة وحوكمتها من منظور إسلامي، بما يُسهِم في نجاح سياستنا وإدارتنا العامة، في ظلِّ ظروف معيشية ووجودية غير صحية البتة في العالَم العربي والإسلامي. أمّا هدفه الرئيس فهو اقتراح نموذج إرشادي معرفي، ومعياري، وبديل، ومُبتكَر، وذي أساس متين لتصميم السياسات العامة العقلانية في الألفية الثالثة وعصر ما بعد الحداثة.

وأمّا منهجية الكتاب فهي تأصيلية بصورة رئيسة، ومن ثم تطبيقية؛ فالكتاب ينطلق من الشريعة وعلومها التطبيقية (مثل: أصول الفقه، وفقه المقاصد، وعلم السُّنن الإلهية)، ويعتمدها قاطرةً ومُرشِداً معيارياً،[1] لكنَّه يستعين أيضاً بالعلوم الاجتماعية والفلسفية (مثل: علم الاقتصاد، والسياسة، والاجتماع، وتحليل

(١) رجب، إبراهيم. **التأصيل الاجتماعي للعلوم الاجتماعية**، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٦م.

السياسات، وأدبيات الحوكمة، وفلسفة الأخلاق، ونظرية المعرفة) بوصفها مقطورة وأداة معرفية لإيضاح العقلانية المُتكامِلة والمُتجسِّدة في فقه مُتكامِل وشرعي وجديد للسياسة العامة.

وتحقيقاً لهذا النهج؛ عَمَد الكتاب إلى النهل بكثافة من العلوم الاجتماعية الحديثة، بوصفها جزءاً من فقه الواقع، وصولاً إلى خدمة فقه السياسة الشرعية العامة بوصفه علماً مستقلاً؛ إذ تم الاستئناس بالمفاهيم والنظريات الغربية الإيجابية (مثل: نظرية إخفاق السوق والدولة، ومبدأ الشكِّ الأخلاقي، ونموذج المسح المختلط)، سعياً لثلاثة مقاصد، هي:

١- تشخيص الواقع المعاصر والمُعقَّد.

٢- نقد وتحدّي النموذج الإرشادي للسياسة العامة الوضعية Policy Paradigm.

٣- بلورة الوسائل الداعمة لتوجُّهات السياسة الشرعية العامة، وتنزيلها على الواقع المستجد.[1]

وبوجه عامٍّ، يصعب نقد الحداثة الغربية ودحضها وتحديها (مثل: الليبرالية الفجة والعلمانية والتدرُّجية والنفعية البحتة) إلّا عن طريق الحداثة نفسها، لكنَّ الكتاب لم يخرج قطُّ عن النصوص والمقاصد والمُسلَّمات المعيارية الإسلامية؛

---

(١) من المعلوم أنَّ معظم الوسائل والأساليب غير توقيفية، بل إنَّه مسكوت عنها، ومُتجدِّدة. ومن الأمثلة على ذلك، آليات تطبيق مبدأ الشورى في السياسة، ومؤسسات دعم المنافسة ومنع الاحتكار في الأسواق الحُرَّة. فالوسائل والأساليب غالباً، بحسب الشيخ مصطفى الزرقا، لم تُحدِّدها الشريعة الإسلامية، وإنَّما تركتها مُطلَقة لكي يختار منها في كل زمان ما هو أصلح. وهذا ينطبق غالباً على المؤسسات السياسية في المجتمعات الكبيرة والمُعقَّدة المعاصرة، حيث تُسهِم المؤسساتية وعدم الشخصنة في النجاح المستدام. ولهذا دعا مُؤلِّف الكتاب إلى المراجعة والتجديد السياسيين في الظنيات والوسائل، لا سيَّما مؤسسة أهل الحلِّ والعقد؛ لتظل الأُمَّة هي الأصل، ولتتحقَّق البيعة العامة من دون رفض هذه المؤسسة بالضرورة. انظر:

- الزرقا، مصطفى، **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤م.

القطعية منها والأساسية. أمثلة ذلك: النظر إلىٰ النص القطعي بوصفه حجر الأساس لمداخل فقه السياسات، واعتماد التحسين والتقبيح الشرعي، وتأصيل مبدأ الشورىٰ المُلزِمة. أمّا الترتيبات والوسائل الشورية الكلاسيكية غير النصية (مثل: مؤسسة أهل الحلِّ والعقد التي أوكل إليها الفقه التراثي مهمة تمثيل الأُمَّة) فسعىٰ الكتاب لمراجعتها وتجديدها وَفق وسائل العصر، وحكمته، ومستجداته، وكذلك وَفق خبرات البشرية؛ تحقيقاً لمقصود الشرع في تمثيل الأُمَّة، وتمثُّل مصالحها وتطلُّعاتها من دون خروج عن ثوابت الشريعة وقطعياتها.[1]

ومنهجية الكتاب أيضاً تقوم علىٰ مُسلَّمة التكامل بل التعاضد بين مداخل مُتعدِّدة لفقه السياسات العامة وللعقلانية القيمية أو المعيارية Axiological Rationality في مجال السياسة العامة الشرعية. ففي ظل غياب هذا المنظور الشامل والمتعاضد، قد يعتقد بعض الدارسين -خطأً- أنَّ مدخله أو نموذجه الأخلاقي الجزئي هو الأكمل والأحدث والأهم، وأنَّ تعريفه لمشكلات السياسة العامة وحلولها هو التعريف العقلاني الوحيد. أمّا أبرز مزايا هذا الإطار الشامل فهي: السماح بإدراك حدود المداخل والعقلانيات المعيارية الجزئية، والإحاطة بتداعيات بدء كل مدخل جزئي للسياسات الشرعية العامة بتجاوز حدوده "الطبيعية".

وفي هذا السياق، عَمَد الكتاب إلىٰ الجمع بين النظرية والتطبيق، وبين الوضعية والمعيارية؛ ذلك أنَّ هدفه أساساً توجيهي ومعياري Prescriptive، مع الإشارة إلىٰ بعض أحدث النظريات السلوكية والتحليلية والنماذج الوصفية Descriptive من مختلف العلوم الاجتماعية التي تُسهِم في صياغة سياسة عامة عليا وعقلانية وفي تطبيقها.

صحيحٌ أنَّ لغة الكتاب عصرية، ولكنَّ أصوله المعيارية ومُسلَّماته الأخلاقية الأساسية ليست ليبرالية أو تسلُّطية، بل شرعية شورية (والشورىٰ جزء أصيل من

---

(١) انظر: الحالة العملية رقم (٦) في الفصل السادس.

الشريعة). وكذلك الحال بالنسبة إلىٰ المحتوىٰ الرئيس للكتاب؛ فهو ليس مستورداً، بل هو مُؤَصَّل، وقد ظهر ذلك جلياً في تركيزه علىٰ مبدأ التنوير الإسلامي، والمداخل العشرة لفقه السياسة الشرعية. ومن ثَمَّ، فإنَّ الكتاب المُتكامِل ينطلق جزئياً من المُسلَّمة التي مفادها أنَّ "الوحي الإسلامي قدَّم للبشرية قيماً سياسية كفيلة ببناء نظام سياسي عادل، وترك لهم الاجتهاد في ترجمتها إلىٰ مؤسسات وإجراءات حسب ظروف الزمان والمكان والإمكان".(1)

الدراسات السابقة:

من المُلاحَظ وجود جهود ريادية محدودة في فقه السياسات العامة، لكنَّها ما تزال أوَّلية(2). وكذلك توجد مبادرات جادَّة لتطوير حقل السياسة الشرعية

---

(1) الشنقيطي، محمد مختار. **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرىٰ إلىٰ الربيع العربي**، الدوحة: منتدىٰ العلاقات العربية والدولية، ٢٠١٨م، ص٣٧.

(2) انظر:

- الحمصي، جمال. **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي: مدخل إسلامي لاقتصاديات الرفاه**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمان، ١٩٨٩م.
- بنا، عمر. المصلحة العامة في التخطيط: دراسة استكشافية للمنظور الإسلامي، **مجلة الفكر الإسلامي والإبداع العلمي**، المجلد(٣)، عدد (٣)، ١٩٩٣م.
- قاسم، محيي الدين. **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م.
- الحسين، أحمد. **مدخل إلىٰ تحليل السياسات العامة**، عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢م.
- إسماعيل، سيف الدين عبدالفتاح. **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية. ٢٠٠٢م.
- خليل، فوزي. **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، هيرندن وبيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار ابن حزم، ٢٠٠٦م.

- Abdelgafar, B. *Public Policy beyond Traditional Jurisprudence: A Maqasid Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2018.

(بسمة عبد الغفار: السياسة العامة ما وراء الفقه التقليدي: مقاربة مقاصدية).

من منظور أصولي مقاصدي معاصر.[1] وتشترك معظم هذه الجهود في تبنّيها الديمقراطية السياسية والتشاورية والتعدُّدية من ناحية، والشورىٰ والمقاصد الشرعية المُتجدِّدة من ناحية أُخرىٰ، بوصفها أسساً أخلاقية لتطوير فقه السياسات العامة من منظور شرعي.[2]

وبالرغم من أهمية هذه الدراسات، فإنَّها لا تزال تفتقد النهج التكاملي لفقه السياسات العامة؛ بتنوُّع مداخله بين الثابت والمُتغيِّر، والنصي والشوري، والأحادي والتعدُّدي، والمبدئي والنفعي، وبين الموضوعي والنسبي والقطعي والاجتهادي، وتأثير هذا التنوُّع والتعقيد في صنع السياسة العامة العقلانية في المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ هذه الدراسات لا تُفصِّل في محور حوكمة السياسات الشرعية وتنفيذها الفاعل، وأنَّ بعضها يُركِّز علىٰ المدخل الشرعي من دون استئناس بحقل تحليل علوم السياسات العامة. أمّا هذا الكتاب فينفرد -بحسب علم المُؤلِّف- بالتركيز المُتكامِل والمُتعدِّد الأبعاد علىٰ فكرة الخير المشترك الموضوعي بوصفه محوراً جوهرياً في فقه السياسات العامة وتطبيقاته.

---

(١) القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م. وانظر:

- أبو زيد، حبيبة. **الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
- الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٣م.
- المزيني، خالد. **تجديد فقه السياسة الشرعية: الشورىٰ نموذجاً**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م.
- الكيلاني، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق.

(٢) انتقد الحمصي تقديس الليبرالية والديمقراطية الغربية، في كتابه: **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

الفصل الأوَّل:

مُبرّرات تأسيس فقه مُتكامِل ومعياري للسياسات العامة

تمهيد:

لماذا يحتاج العالَم عامة، والعالَم العربي والإسلامي خاصة إلى نموذج إرشادي جديد ومُتكامِل وعملي وعالي المستوى للسياسات العامة Meta-Policy؟ هل تغيير الإطار التوجيهي العلماني للسياسات العامة مردُّه حصراً ضرورة تعزيز الخصوصية الحضارية للعالَم العربي والإسلامي؟ الواقع أنَّه يوجد مُسوِّغ عقلاني آخر، أكثر أهمية من مراعاة تباين الظروف المؤسسية، والظروف الأولية Initial Conditions،(١)

---

(١) أكَّد سولودو ومكانداوير Soludo and Mkandawire وجوب مراعاة الظروف التاريخية والأولية لكل دولة عند إعداد السياسات العامة. انظر:

- Mkandawire, T. and Soludo, C. *Our Continent, Our Future: African Perspectives on Structural Adjustment*. Dakar, Sengal: Council for the Development of Social Science Research in Africa, 1998.

(ثانديكا مكانداوير وتشارلز سولودو: قارتنا، مستقبلنا: منظورات أفريقية حول التكيف الهيكلي).

في حين أكَّد بي بيترز B. Peters استناداً إلى نظرية التعقيد- أنَّ النُّظُم المُعقَّدة (مثل المجتمعات الكبيرة المعاصرة)، تخضع لظروف أولية؛ لذا تتسم بظاهرة الاعتماد على المسار التاريخي Path Dependence. انظر:

- Peters, B. *Policy Problems and Policy Design*. Edward Elgar Publishing. 2018.

(بي جاي بيترز: مشكلات السياسة وتصميم السياسة).

وبصورة أعمَّ، تتوافق الأدبيات المعاصرة للتنمية وبناء الدول على رفض مبدأ مقاس واحد يناسب الجميع، في مجال نقل السياسات والتجارب الدولية الناجحة واستنساخها، وفرض ما يُسمّى الممارسات الدولية الفضلى، كما هو حال نهاية التاريخ، وإجماع واشنطن، وبرامج صندوق النقد والبنك الدوليين، وتجاهل الظروف الأوَّلية والمحيطة Contextual Factors. فالبديل هو تحليل الحالة Situational Analysis، ودراسة وضع كل بلد أو حالة على حِدَة. انظر:

- Levy, B. *Working with the Grain: Integrating Governance and Growth in Development Strategies*. Oxford University Press. 2014.

(بريان ليفي: العمل مع الخصوصية المحلية: تكامل الحوكمة مع النمو في استراتيجيات التنمية).

- Fukuyama, F. *State-building: Governance and World Order in the 21st Century*. Ibid.

(فرانسيس فوكوياما: بناء الدولة: الحوكمة والنظام العالمي في القرن الحادي والعشرين).

ومراعاة المتطلَّبات الأساسية لتقدُّم العالَم العربي والإسلامي؛ هذا المسوّغ هو إخفاق النظريات والممارسات العلمانية المُطبَّقة عربياً وعالمياً في صياغة سياسات عامة عقلانية، وتنفيذها على نحوٍ يُعزِّز الخير المشترك Common Good، ويُحقِّق التنمية التشاركية والمستدامة على اختلاف أبعادها المادية وغير المادية.

فالعالَم كله يعيش اليوم حالة واضحة من الهشاشة، وسوء التنظيم، والفوضى، والفساد، وعدم العدالة، وإخفاق الحكومات، وتفاقم المعضلات الجماعية، وهو ما نلمسه في العالَم العربي والإسلامي بوجه خاصٍّ؛ إذ إنَّه يعاني عجزاً ظاهراً في الحوكمة الرشيدة Good Governance Gap مقارنةً ببقية مناطق العالَم؛[1] ما أثَّر سلباً في جودة السياسات العامة، ثم في نوعية الحياة في هذا العالَم المُتزايِد الهشاشة.

وبعبارة أُخرى، فإنَّ العالَم عامة والعالَم العربي والإسلامي خاصة يفتقد الخير المشترك الموضوعي الذي يُحقِّق لشعوب الدول -على اختلاف جماعاتها وطوائفها وأفرادها- الاستقرار، والتقدُّم، والسعادة، والاستدامة.

---

(١) انظر:

- Heidenhof, G. Strengthening Governance & Institutions in MENA: Issues & Priorities. *World Bank MENA Knowledge and Learning - Quick Notes Series*, No. 114, 2014.

  (غنتر هيدنهوف: تقوية الحوكمة والمؤسسات في منطقة الشرق الأوسط وشمال أفريقيا: قضايا وأولويات).

- Platteau, J. Political Instrumentalization of Islam, Persistent Autocracies, and Obscurantist Deadlock. European University Institute, Florence. *EUI Working Paper* 2010, 32, 2010.

  (جاي بلاتو: التوظيف السياسي للإسلام، الأوتوقراطيات الممتدة والانسداد الظلامي).

- Yousef, T. The Origin of the Governance Gap in the Middle East. *IMF/AMF High-Level Seminar on Institutions and Economic Growth in the Arab Countries*- Abu Dhabi, 2006.

  (طارق يوسف: جذور فجوة الحوكمة في الشرق الأوسط).

- Kaufmann, D. The Governance Gap in the Arab Countries: What Does the Data Say? IMF/AMF *High-Level Seminar on Institutions and Economic Growth in the Arab Countries*- Abu Dhabi, 2006 (دانيال كوفمان: فجوة الحوكمة في الدول العربية: ماذا تقول البيانات؟).

ولعلَّ خير مثال علىٰ ذلك الأحداث الكبرىٰ التي شهدها العالَم؛ من: تفكُّك الاتحاد السوفييتي، والأزمات المالية والاقتصادية العالمية، ووباء كورونا وتداعياته، والحرب الروسية-الأوكرانية، وتقلُّب سياسات الدول، والتحوُّل الشعبوي الغربي إلىٰ سياسات الهوية، والتحوُّلات العربية في أثناء ما سُمِّي الربيع العربي وبعده، والتغيير المناخي العاتي، وسباق التسلُّح، وتفاوت الثروات، والحروب التجارية، ومخاطر الهجرات القسرية، والتقنية الرقمية، وتجدُّد الأوبئة القاتلة.

إنَّ خلق التأثير الإيجابي والمستدام في ديناميات العالَم العربي وسياساته العامة يستدعي البحث عن بديل تنموي أفضل وأكثر عقلانية، بدءاً من نقد مُسلَّمات السياسات العامة الوضعية وتحليل نتائجها الكارثية، ومن ثَمَّ صياغة إطار شرعي للسياسات العامة وتأصيله وتطبيقه بناءً علىٰ البرهنة والإقناع بتفوُّقه عقلانياً.(١)

أوَّلاً: مُبرّرات صياغة فقه مُتكامِل وجديد للسياسات العامة

أكَّد المنظِّر الأكثر شهرة للتدرُّجية والسياسة العامة المتحفِّظة في العالَم الغربي تشارلز لندبلوم Charles Lindblom أهمية التحليل الراديكالي والمختلف وغير التقليدي. وهذا الرأي حقيق بمُحلِّلي السياسات العامة وممارسيها أنْ يستمعوا له باهتمام؛ إذ رأىٰ لندبلوم أنَّ "النظرية [السياسية] التقليدية هي معيبة بشكل محرج. فهي تحتاج بشكل كبير إلىٰ الاستعانة بصورة أكثر كثافة بالتفكير الراديكالي."(٢)

---

(١) يتعينَّ علىٰ الفكر الإسلامي أنْ يحذر من ارتكاب ما يُعرَف بمغالطة الكمال Nirvana Fallacy. فالاعتقاد المدعوم بالأدلة العقلانية الكافية بسوء الأوضاع الواقعية الراهنة لا يُثبِت -بالضرورة- تفوُّق البديل النظري المثالي. وإنَّ البرهنة -العابرة للأفراد- علىٰ تفوُّق البديل غير المتحقِّق تتطلَّب توافر أدلة مستقلة، وإقناعاً للشركاء.

(2) Lindblom, C. Another State of Mind. *American Political Science Review* 76 1, 1982.
(تشارلز لندبلوم: حالة بديلة للعقل).

ويُعزِّز هذا التوجُّه إقرار الفيلسوف الفرنسي كلود ليفورت Claude Lefort بمعاناة البشرية اليوم من "غموض أساسي بخصوص أساس القوَّة والقانون والمعرفة [ومن ثَمَّ السياسة العامة]."(١) فلو نظرنا إلىٰ البرنامج العلمي الوضعي لتوليد نظريات اجتماعية (مُثبَتة، أو لم يثبت خطؤها) يقبلها الباحثون عامة، وتُمثِّل أساساً متيناً لتدخُّل السياسات العامة، لوجدنا أنَّها لم تُحرِز سوىٰ تقدُّم محدود.(٢) ويُمكِن القول: إنَّ هذا البرنامج قد فشل فشلاً ذريعاً في اكتشاف قوانين المجتمعات، وتوفير حلول لمشكلاتها، بالرغم من جميع الجهود البحثية التي استمرت نحو قرن من الزمان.(٣)(٤)

---

(1) Lefort, C. *Democracy and Political Theory*. Translated by: David Macey, Cambridge: Polity Press, 1988 (كلود ليفورت: الديمقراطية والنظرية السياسية).

(2) - Dryzek, J. Don't Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design. Ibid.
(جون درايزك: لا تقترع بالعملة في سلة النفايات: مقدمة في تصميم السياسة العامة).
- Lindblom, C. and Cohen, D. *Usable Knowledge: Social Science and Social Problem Solving*. New Haven; CT; Yale University Press, 1979 (تشارلز لندبلوم و ديفيد كوهين: المعرفة النافعة).

(3) Fischer, F. Beyond Empiricism: Policy Inquiry in Postpositivist Perspective. *Policy Studies Journal*, Vol. 26. No.1 (Spring, 1998): 129-146. 1998.
(فرانك فيشر: ما بعد المذهب التجريبي: بحوث السياسة من منظور ما بعد الوضعية).
- Esser, H. *Does the New Immigration Require a New Theory of Intergenerational Integration?* Mannheim : MZES. 2003.
(هارتموت إيسر: هل تتطلب الهجرة الجديدة نظرية جديدة في تكامل ما بين الأجيال).

(٤) رغم أنَّ علم الاقتصاد هو أقوىٰ العلوم الاجتماعية من حيث التطوُّر التحليلي والنمذجة الكمية، فإنَّ الوضع الراهن لعلم الاقتصاد الكلي يتسم بوجود "فرضيات متناقضة بوضوح حول كيفية عمل الاقتصاد [الغربي]". انظر:
- Levacic, R. and Rebmann, A. *Macroeconomics: An Introduction to Keynesian-Neoclassical Controversies*. London: ELBS/ Macmillan, 1982.
(روزاليند ليفاسيك واليكساندر ريبمان: علم الاقتصاد الكلي).

وقد تساور بعض الدارسين الشكوك بخصوص ما سبق، فنقول إنَّ الدول العلمانية المعاصرة تعاني عشرات المشكلات الاجتماعية والاقتصادية والبيئية والسياسية، وإنَّها لم تجد لها حلولاً جذرية ومستدامة في العلوم الاجتماعية المعاصرة، بالرغم من تأسيس معظم هذه العلوم منذ ما يزيد على قرن من الزمن. ففي الميدان الاجتماعي، تعاني الدول العلمانية مشكلات عدم استقرار الأُسرة بل غيابها، وكذلك الإجرام بحق الملكية أو النفس، والتشرُّد، وحوادث الطرق، وانحراف الأحداث، والتمييز العنصري، وانخفاض معدل نمو السكّان (في الدول الغربية)؛ ما سبَّب ظاهرة المجتمع الهَرِم، إلى جانب مشكلات الانتحار، والإدمان على الكحول، والمهدِّئات، والمنوِّمات، والمخدِّرات، والأمراض النفسية والعقلية. ومن الناحية الاقتصادية تعاني المجتمعات العلمانية المعاصرة مشكلات البطالة، والأزمات الاقتصادية، والتضخُّم (ارتفاع الأسعار)، والفقر، وسوء توزيع الدخل والثروة، وانخفاض معدل النمو الاقتصادي، والفساد الإداري، والرشوة، والعجز في الموازنة العامة وميزان المدفوعات، والديون الخارجية.

وفي مجال البيئة فهي تعاني تلوُّث البيئة (الهواء، والماء، والبحار، والمحيطات)، والضجيج، وتـضرُّر طبقة الأوزون، وسوء تخصيص الموارد، واستنفاد الموارد الطبيعية، والتصحُّر، والتعرية، وانقراض بعض الأنواع بفعل الصيد الجائر، وارتفاع درجات الحرارة عالمياً، وغير ذلك. وفي مجال السياسة تعاني كثير من الدول الاستبداد، والحروب الأهلية، وإخفاق الدول وهشاشتها، والتعذيب، والظلم، وسيطرة الأقلية والشركات الكبرى، وغياب الحريات والحقوق العامة. وأمّا من الناحية الصحيّة والوبائية، فإنَّها تعاني مشكلة تجدُّد الأوبئة القاتلة والمهدِّدة

للصحة وانتشارها.

وممّا يجب تأكيده هنا أنَّ غياب الخير المشترك الموضوعي وأساليبه التنفيذية عن السياسة العامة العليا المعاصرة جعل العقل والذكاء المحايد Impartial Intelligence غير قابلين للتطبيق العملي.(1) وبصورة أعمَّ، فإنَّ غياب الخير المشترك الموضوعي دفع العلم التجريبي التطبيقي والقوَّة البنّاءة والسياسة العامة العقلانية إلى العمل ضمن حالة من عدم التحديد والضبابية من منظور استراتيجي.

ثانياً: عدم وجود سياسة عامة من دون قيم (موضوعية أو زائفة)

لم يتَّفِق علماء السياسة العامة على معنى دقيق ومُتكامِل لمفهوم "السياسة العامة"، وكل تعريف مُقترَح ركَّز على وجه مُحدَّد للسياسة العامة. بيد أنَّ التعريفات كلها تشترك في خصيصتين، هما:

- محاولة تحسين الوضع الراهن وَفقاً لمعيار مُعيَّن.
- ارتباط السياسة العامة بالقيم؛ سواء أكانت قيماً شخصية (أبوية أو تجميعية)، أم قيماً موضوعية مستقلة عن تفضيلات الأفراد؛ أيْ إنَّ المعرفة الفنية وطبقة التكنوقراط لا تكفيان لصنع سياسة عامة وحوكمة عقلانية.(2)

---

(1) Rein, M. *Social Science and Public Policy*. New York: Penguin. 1976.
(مارتن رين: العلم الاجتماعي والسياسة العامة).

(٢) أيَّة نظرية عامة للعقلانية يجب أنْ تتضمَّن نوعين -على الأقل- من العقلانية: العقلانية الأداتية أو الإجرائية Instrumental Rationality، وهي عقلانية اختيار الأداة أو الوسيلة المثلى لتحقيق الغاية المعطاة، وهي وظيفة العلم التجريبي عامة. والعقلانية الجوهرية Substantive Rationality، وهي العقلانية التي ترتبط باختيار الغايات أو الأهداف المجتمعية المثلى، ولا تتوافر عن طريق الخبرة العلمية التكنوقراطية البحتة، وإنَّما ترتبط بالقيم العليا، ويساندها التشاور والحوار؛ لذا يُسمّيها بعض الدارسين العقلانية التواصلية Communicative Rationality.

فبينما اختلف الأكاديميون والفلاسفة على إمكانية وجود علوم اجتماعية وضعية مُحرَّرة من القيم، فإنَّهم اتَّفقوا على أنَّ السياسة والحوكمة العامة تحليلاً، وممارسةً حُبْلى بالقيم ،بالضرورة، سواء كانت شخصية أو موضوعية؛ لأنَّ السياسة العامة تُقيِّم -بطبيعتها- الوضع الراهن، محاولةً تغييره وتحسينه وَفقاً لرؤية مُعيَّنة. ومن ثَمَّ، فإنَّ السياسة العامة علوماً، وتطبيقاتٍ ذات طبيعة معيارية، بالضرورة، تتعلَّق بما يجب أنْ يكون عليه الوضع، بالرغم من تضمينها مُكوِّناً تجريبياً ووضعياً يتعلَّق بوصف ما هو كائن.(١)

أمّا أكثر تعريفات السياسة العامة شهرة فهو تعريف هارولد لاسويل(٢) H. Lasswell، وتعريف ديفيد إيستون(٣) D. Easton؛ فقد عرَّف لاسويل السياسة

---

(١) هذا مُتَّفَق عليه بين علماء السياسة العامة الغربيين على اختلاف مدارسهم. انظر مثلًا:

- Weimer, D. Policy Analysis and Evidence: A Craft Perspective, *Policy Studies Journal*, Vol. 26, No. 1, 1998 (ديفيد فايمر: تحليل السياسة وأدلتها: منظور مهني).
- Fisher, F. Deliberative Policy Analysis as Practical Reason: Integrating Empirical and Normative Arguments**.** In Frank Fischer, Gerald J. Miller, and Mara S. Sidney (eds.), *Handbook of Public Policy Analysis: Theory, Politics, and Methods*, Boca Raton: CRC Press, 2007 (فرانك فيشر: تحليل السياسة التشاوري كسبب عملي: تكامل الجدال المعياري والتجريبي).
- Sapru, R. *Public policy: Art and craft of policy analysis*. Delhi: PHI Learning Private Limited, 2nd ed. 2011 (ر. سابرو: السياسة العامة: فن ومهنة تحليل السياسة).
- Beckerman, W. *Economics as applied ethics: Fact and Value in Economic Policy*. London: Palgrave Macmillan, 2017.

  (ويلفريد بيكرمان: علم الاقتصاد كأخلاق تطبيقية: الواقع والقيم في السياسة الاقتصادية).
- Kraft, M. & Furlong, S. *Public Policy: Politics, Analysis, and Alternatives*. Washington, D.C.: CQ Press, 2018.

  (مايكل كرافت وسكوت فورلونج: السياسة العامة: التسييس والتحليل والخيارات).

(2) Lasswell, H. and Kaplan, A. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven, CT: Yale University Press, 1950 (القوة والمجتمع :هارولد لاسويل وابراهام كابلان).

(3) Easton, D. *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*. New Yourk: Alfred A. Knopf, 2nd ed. 1953 (دافيد إيستون: النظام السياسي).

Politics، ثم عرَّف السياسة العامة بأنَّها "مَنْ يحصل على ماذا، ومتى، وكيف؟"، في حين عرَّف إيستون السياسة بأنَّها "التخصيص Allocation السلطوي للقيم، وذلك للمجتمع ككل". وكلا التعريفين يشترك في صفة التخصيص، أو توزيع شيء ما داخل المجتمع، مثل: القيم، والقوَّة، والموارد، على أفراده وجماعاته، ولكنَّ هذا التخصيص يستند -بالضرورة- إلى معيار أخلاقي مستقل ومُحدَّد سلفاً، أو على أولويات مجتمعية مُعيَّنة.

وفي المقابل، أغفل التعريفان مسألة تنمية الموارد المتاحة بالرغم من أنَّها لا تقل أهمية عن توزيعها في المجتمعات المُتطوِّرة. وقد يتوارد إلى الذهن سؤال مفاده: تنمية الموارد لأي غرض؟ فيجاب عن المطروح بأنَّ ذلك يشمل العديد من المناحي، حتى إنَّ الكفاءة الاقتصادية هي مفهوم أخلاقي لا يُمكِن عزله عن القيم.(١)

أمّا التعريف الثالث الشائع للسياسات العامة فيرى أنَّها "إجراءات حكومية (أو غيابها) تجاه مشكلات السياسة العامة".(٢) ويفترض هذا التعريف إجماعاً مجتمعياً وقيمياً على تحديد مشكلات السياسة العامة وأولوياتها ومن الصعب تحققه في المجتمعات التعدُّدية الكبيرة والمعاصرة. فعلى سبيل المثال: هل مقصد النمو الاقتصادي (حفظ المال) مُقدَّم على مقصد حماية الأُسرة (حفظ النسل) أم أنَّ العكس صحيح؟ يرى آلان سميث A. Smith أنَّ السياسة تُركِّز على "تفاعل التنافس والتعاون من قِبَل الأفراد والجماعات ضمن الحكومة وحولها".(٣) وأمّا

---

(1) Bromley, D. "The ideology of efficiency: Searching for a theory of policy analysis". *Journal of Environmental Economics and Management*,Volume 19, Issue 1, 1990.
(دانيال بروملي: ايديولوجيا الكفاءة).

(2) Kraft, M. & Furlong, S. *Public Policy: Politics, Analysis*, and Alternatives. Ibid.
(مايكل كرافت وسكوت فورلونج: السياسة العامة: التسييس والتحليل والخيارات).

(3) Smith, A. *A Comparative Introduction to Political Science: Contention and Cooperation*. Rowman and Littlefield. 2017 (آلان سميث: مقدمة مُقَارنة في علم السياسة: الصراع والتعاون).

لاسويل H. Lasswell وكابلان A. Kaplan فعرَّفا السياسة العامة بأنَّها "برنامج مستقبلي من الأهداف والقيم والممارسات"، رابطين بين السياسة العامة والقيم.(1)

وبالمثل، فإنَّ التعريفات التي تُركِّز على النهج الحكومي لتنمية الاقتصاد، وحوكمة المجتمع، وتسيير الدولة، تفترض اتجاهاً مُعيَّناً، أو غايات مُحدَّدة تسعى الحكومة لتحقيقها (تُمثِّل الحياة الفضلى أو خطوات في اتجاهها)، وهو أمر يرتبط عضوياً بالقيم والأهداف النهائية. وبهذا الخصوص، فقد تُهيمِن الليبرالية الجديدة، أو الاشتراكية، أو السوق الاجتماعية الإسلامية على الحوكمة العامة.

ومن التعريفات التي تربط السياسة بتسوية النزاع في المجتمع، تعريف ينظر إلى أساس السياسة بوصفها "الصراع بخصوص الموارد النادرة والقيم المتنافسة".(2) وهذا التعريف يُؤكِّد أهمية القيم والمؤسسات في تسوية (أو إذكاء) المصالح المتناقضة داخل المجتمع السياسي.

غير أنَّ تسوية النزاع قد تُهيمِن عليها آلية فرض النظام بالقوَّة التهديدية كما في النُّظُم الاشتراكية البائدة، وقد تكون بالمنافسة السياسية والاقتصادية، بما في ذلك تداول السلطة السلمي كما في النُّظُم الديمقراطية التعدُّدية، وقد تكون بتأكيد القيم الموضوعية المشتركة في السياسات العامة. وقد أشارت آيات كريمة وأحاديث نبوية عديدة إلى ذلك، وهذه بعضها:

- قال تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].
- قال تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

---

(1) Lasswell, H. and Kaplan, A. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. Ibid. (القوة والمجتمع:هارولد لاسويل وابراهام كابلان) .

(2) Patterson, T. *We the People: A Concise Introduction to American Politics*. New Yourk: McGrew Hill. 2013 (توماس باترسون: نحن الشعب: مقدمة مُحكمة في السياسة الأمريكية).

- قال تعالىٰ: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠].

- قال تعالىٰ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات: ٩].

- قال تعالىٰ: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾ [النساء: ١٢٨].

- قال رسول الله ﷺ: "ألا أنبئكم بخير أعمالكم: إصلاح ذات البين".

- قال رسول الله ﷺ: "ألا أخبركم بأفضل من درجة الصيام والصلاة والصدقة؟ قالوا: بلىٰ. قال: إصلاح ذات البين. وفساد ذات البين هي الحالقة".[1]

إذن، لا بُدَّ للسياسة العامة (علماً وتطبيقاً) من منهج ومقاصد وغايات صريحة أو شريعة تأتمر بها، وتُؤسَّس عليها، وقد تكون الديمقراطية أو الليبرالية أو الاشتراكية، مهما عُرّفت هذه المفاهيم الخلافية، أو قد تكون الشريعة الإسلامية، بحيث تُصبح قيمها وأبعادها القطعية والشورية هي الأساس والمنطلق.

ثالثاً: حدود السياسات العامة العلمانية وإخفاقاتها

ما إنِ استعرضنا الأسباب الموجبة لصياغة فقه مُتكامِل وجديد للسياسات العامة، حتىٰ تَبيَّن لنا مظاهر الإخفاق الواضحة في السياسات العامة العلمانية، لا سيَّما في العالَم العربي والإسلامي. ولكنْ، ما أسباب هذا الإخفاق المتعدِّد الأبعاد في العالَم العربي والإسلامي؛ سواء علىٰ مستوىٰ التنمية التشاركية والمستدامة، أو التقدُّم التقني، أو المشاركة الشعبية والديمقراطية الحقة، أو الحوكمة الرشيدة، أو الاستقلال الاقتصادي، أو حماية النظام العام والهوية الوطنية وحقوق الفرد الأساسية؟ بِمَ يُفسَّر وجود الكَمِّ الكبير والمتفاقِم من رصيد المشكلات الاقتصادية، والوبائية، والاجتماعية، والأُسرية، والسياسية، والأمنية، والبيئية، والروحية، والنفسية؟

---

(١) أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **سنن أبي داود**، بيروت: دار الكتاب العربي، كتاب الأدب، باب في إصلاح ذات البين، حديث رقم (٤٩٢١).

ما علاقة هذا الإخفاق الملموس بقضية الحوكمة العليا Meta-Governance؟[١] هل تكمن المشكلة الكبرىٰ في تعريف المشكلات وتشخيصها،[٢] أم في الأولويات والغايات، أم في التنفيذ والحوكمة وأدوات السياسة، أم في النموذج الإرشادي للسياسة العامة Policy Paradigm، أم في التعقيد المُتأصِّل Wickedness في مشكلات السياسة العامة، أم أنَّها مزيج من ذلك كله؟

لا شكَّ في أنَّ هذه أسئلة جوهرية ومُعقَّدة ومُهِمَّة يتعيَّن طرحها عند تقييم نماذج إرشادية للسياسات العليا Meta-Policy Paradigms؛ العلمانية منها والإسلامية. أمّا الإجابة التفصيلية والشافية عنها فستكون في ثنايا الكتاب.

وعوداً علىٰ بدء، فإنَّ حدود السياسة العامة الوضعية وإخفاقاتها تعود -في جزء منها- إلىٰ فشل العقلانية العلمانية في اختيار الغايات والأولويات المجتمعية الموضوعية، مثل تقديم الكفاءة والاقتصاد علىٰ العدالة والأُسرة والمجتمع أو العكس. وهي مشكلة قيمية ومعيارية تدل علىٰ فشل العلوم الاجتماعية المعاصرة عامة، والعلوم المعيارية بوجه خاصٍّ، مثل: فلسفة الأخلاق، وعلوم السياسة العامة، واقتصاديات الرفاه.

وعلىٰ كلٍّ، فإنَّ الخطاب العربي المعاصر قد أعلىٰ من شأن العلوم الاجتماعية ومساهمتها الواعدة في حلِّ المعضلات الجماعية، وتصميم السياسة العامة العقلانية[٣] في حين أدرك العقل الغربي الناقد جيداً دور العلوم الاجتماعية الحديثة المحدود في حلِّ المشكلات المجتمعية، حتىٰ إنَّ الأكاديمي لي ماكنتاير Lee

(١) أيْ فاعلية السوق، والدولة، والشبكات، والحوار، والأخلاق في المجتمعات العربية والإسلامية.

(2) Hoppe, R. *The Governance of Problems: Puzzling, Powering and Participation*. Bristol: Policy Press, 2010 (روبرت هوب: حوكمة المشكلات).

(٣) انظر:

- الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق، وتحديداً قانون العقلانية المقيدة.

McIntyre شبَّه حالة العلوم الاجتماعية المعاصرة بحالة العلوم الطبيعية في عصور الظلام الغربية الوسطى.[1] وقد أيَّد هذه الحقيقة -التي تشير إلى محدودية إسهام العلوم الاجتماعية في تنوير التخطيط المركزي وعقلانية السياسة العامة- كثير من المُفكِّرين والفلاسفة الغربيين.[2]

ميَّز هذا الكتاب العقلانية الجوهرية Substantive Rationality التي مصدرها العقيدة، وقطعيات الشريعة، والسُّنن الإلهية، من العقلانية الأداتية Instrumental Rationality التي مصدرها العقل النظري، والعلم التجريبي. فالعقلانية الجوهرية ليس مردُّها الخبرة العلمية التكنوقراطية البحتة، وإنَّما أساسها الخير المشترك والقيم

---

(1) McIntyre, L. *Dark Ages: The Case for a Science of Human Behavior*. London: The MIT Press, 2006.
(لي ماكنتاير: عصور الظلام: القضية لأجل علم للسلوك البشري).

(٢) انظر:

- Lindblom, C. and Cohen, D. *Usable Knowledge: Social Science and Social Problem Solving*. New Haven; CT; Yale University Press, 1979
(تشارلز لندبلوم و ديفيد كوهين: المعرفة النافعة).
- Winch, P. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 2nd edition. London: Routledge. 1990 [1958] (بيتر ونش: فكرة علم اجتماعي وعلاقته بالفلسفة).
- MacIntyre, A. *Whose Justice? What Rationality?,* Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988. (ألسدير ماكنتاير: عدالة من؟ وأية عقلانية؟).
- Dryzek, J. "Don't Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design". Ibid.
(جون درايزك: لا تقترع بالعملة في سلة النفايات: مقدمة في تصميم السياسة العامة).
- Diesing, P. *Reason in Society: Five Types of Decisions and their Social Conditions*. Urbana: University of Illinois Press, 1962 (بول ديزينغ: العقل في المجتمع).
- Diesing, P. *How Does Social Science Work? Reflections on Practice*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991 (بول ديزينغ: كيف يعمل العلم الاجتماعي؟ تأملات في التطبيقات).
- Hayek, F. "The Use Of Knowledge in Society". *American Economic Review*, XXXV, No. 4; September, 1945, Pp. 519–30 (فريدريك هايك: استخدام المعرفة في المجتمع).

الموضوعية، ورُبَّما التشاور والحوار بها يفضي إلىٰ الإجماع؛ لذا أطلق عليها بعض الدارسين اسم العقلانية التواصلية Communicative Rationality.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ مبدأ أداتية العلم والعقل يُهيمِن علىٰ مختلف العلوم الاجتماعية، ويتبنّاه الجُلُّ الأعظم من كبار الأكاديميين في هذه العلوم.[١] وبحسب هذا المبدأ، فإنَّ العلم والعقل هما أداة لتحقيق غايات مُحدَّدة ومعطاة، لكنَّهما ليسا أهلاً لتحديد أيٍّ من الغايات الإنسانية التي هي أفضل أو أكثر عقلانية (مبدأ العقلانية الجوهرية).

أمّا الجزء الآخر من إخفاقات السياسة العامة الوضعية فمردُّه الصعوبات المتأصِّلة في نُظُم الحوكمة المجتمعية، أو نقائص المؤسسات التقليدية (كَمّاً ونوعاً)، التي تهدف إلىٰ تحقيق النظام العام في ظلِّ سيادة الأنانية في القطاع الخاص (مثل الأسواق الحُرَّة غير المنافِسَة)، وفي القطاع العام (مثل إساءة استخدام السلطة). فبحسب تعبير الاقتصادي الأمريكي جيمس بيوكانان J. Buchanan: "إذا فشلت كلٌّ من الأسواق والحكومات، فما هو البديل التنظيمي؟".[٢] والحقيقة

---

(١) في علم الاجتماع، انظر مثلًا:

- Geiger, T. *On Social Order and Mass Society*. Chicago:The University of Chicago Press, 1969. (ثيودور جيجير: عن النظام الاجتماعي والمجتمع الجماهيري).

وفي علم الاقتصاد، انظر مثلاً:

- Barry, N. *The 'Austrian' Perspective*, *In* D .Whynes ed. What Is Political Economy? Eight Perspectives, New York: Blackwell, 1984 (نورمان باري: المنظور النمساوي).

وفي علم الإدارة، انظر:

- Hodgkinson, C. *Towards a Philosophy of Administration*. Oxford: Blackwell, 1978. (كريستوفر هودجكينسون: نحو فلسفة للإدارة).

وفي علم السياسة، انظر:

- Brecht, A. *Political Theory: The Foundations of Twentieth Century Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1959 (أرنولد بريخت: النظرية السياسية).

(2) Buchanan, J. *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Ibid.

أنَّ علم الاقتصاد لم يتمكَّن -حتى هذه اللحظة- من إيجاد إجابة مُقنِعة عن هذا السؤال الاستراتيجي، لكنَّ كثيراً من كبار الكُتّاب الغربيين في العلوم الاجتماعية يُؤمِنون اليوم بدور القيم المشتركة والأخلاق والثقة في تطوُّر الاقتصاد والمجتمع والديمقراطية، بوصفها مُكمِّلاً للأسواق الحُرَّة وحافز الاهتمام بالمصلحة الذاتية، والتدخُّل الحكومي، والأوامر البيروقراطية.(١)

رابعاً: معضلة القيم والحقائق بين المذهب الوضعي وفقه السياسات العامة

نادى المذهب الوضعي Positivism بفصل القيم عن الحقائق، في سعيه الحثيث لتحصيل المعرفة الموضوعية الصارمة في العلوم الاجتماعية كما في العلوم الطبيعية. ولم يكن مردُّ ذلك أنَّ القيم غير ضرورية، وإنَّما مردُّه أنَّ القيم النهائية لا يُمكِن اشتقاقها منطقياً وحصراً من الأدلة التجريبية أو المنطقية في المجتمع العلماني. ومن ثَمَّ، فهي -في نهاية المطاف- أمرٌ شخصيٌّ وخلافيٌّ بالضرورة، وأمرٌ بالغ الحساسية ثقافياً.

(جيمس بيوكانان: حدود الحرية).

(١) انظر:

- Etzioni , A. *The Common Good*. Cambridge: Polity, 2004 (أميتاي إتزيوني: الخير المشترك).
- Buchanan, J. *Economic Science and Cultural Diversity*. *Kyklos*, Wiley Blackwell, vol. (48) 2, 1995 (جيمس بيوكانان: علم الاقتصاد والتنوع الثقافي).
- Fukuyama, F. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press. 1995 (فرانسيس فوكوياما: الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الرخاء).
- Popper, K. In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years. Routledge: London. 1992 (كارل بوبر: في البحث عن عالم أفضل).
- Downs, A. "Social Values and Democracy". In Monroe, K. R. ed. The Economic Approach to Politics: A Critical Reassessment of the Theory of Rational Action. New York: Harper Collins, 1991 (أنتوني دونز: القيم الاجتماعية والديمقراطية).
- Boulding, K. Three Faces of Power, Newbury Park, California: Sage Publications. 1989. (كينيث بولدنج: الأوجه الثلاثة للقوة).
- Hirsch, F. *The Social Limits to Growth*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977. (فرد هيرش: القيود الاجتماعية للنمو).

وتأسيساً على ذلك، دعا هذا المذهب العتيد إلى تطوير نظريات اجتماعية موضوعية ووضعية (أيْ تُعْنى بما هو كائن What Is) ومُتحرِّرة من القيم الشخصية والأيديولوجية للباحث قدر الإمكان، مثل: تحديد أولويات البحث واتجاهاته الطويلة المدى، واختيار المشكلات المراد حلُّها في الزمن القريب.

إنَّ الأساس العقلاني للغايات المجتمعية النهائية موضوع مُعقَّد؛ إذ تعترضه مشكلة فلسفية عميقة، تُسمّى المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy في النظرية الأخلاقية الغربية.[1] ومن دون وجود حلول لهذا القيد الأساسي، فإنَّ المفاهيم المعيارية الأساسية، مثل: الإصلاح، والتنمية، والتقدُّم، والخير المشترك، والمصلحة العامة، والعقلانية، قد يغلب عليها طابع المضمون الموضوعي المحدود في المجتمعات الليبرالية المعاصرة.

غير أنَّ تطوير حقل تحليل السياسات العامة وعلومها -بطبيعتها المعيارية المُتأصِّلة- يتطلَّب إعادة الربط من جديد بين القيم (الغايات) والحقائق (الوسائل)، من دون اكتفاء بوصف الغايات على أساس أنَّها أمر مفروغ منه أو "مُعْطاة". وهذا الوضع أدخل تحليل السياسات العامة وعلومها في معضلة معرفية وأخلاقية؛ فإذا تعذَّر اشتقاق القيم والغايات الجماعية منطقياً، ومن الحقائق والنظريات العلمية تحديداً، فما مصدرها؟ ومَنْ يُحدِّدها؟ وإذا استثنينا المُخطِّطين

(١) المغالطة الطبيعية مصطلح معروف في النظرية الأخلاقية الغربية، وله جذور عميقة في أصول الفقه الإسلامي (مبدأ التحسين والتقبيح الشرعيين). والمغالطة الطبيعية تعني عدم إمكانية اشتقاق القيم الأساسية وأحكام القيمة ((س) هو أمر جيد (أو سيئ)) عن طريق اللجوء حصراً إلى الحقائق أو الأدلة التجريبية أو الأدلة المنطقية. والمغالطة هي الخلط بين عالَم القيم وعالَم الحقائق، والاعتقاد الزائف أنَّ القيم المثلى يُمكِن -بطريقة ما- أنْ تُشتَقَّ منطقياً من الحقائق فحسب أو باستخدام المختبر والتاريخ والتجربة فقط. وفي واقع الحال، فإنَّ القيم (الإنسانية العلمانية) هي عالَم ذهني شخصي ذاتي ثقافي، في حين توجد الحقائق في عالَم طبيعي موضوعي آخر. ومن ثَمَّ، فلا يُمكِن اشتقاق القيم من الحقائق. وهذا يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالمذهب الوضعي في العلوم الحديثة الطبيعية والاجتماعية من حيث وجوب الفصل بين ما هو كائن وما يجب أنْ يكون Is/ Ought Distinction.

والنخبة العلمية، فمَنِ المسؤول عن تحديد الغايات المجتمعية: الأغلبية، أم الأقلية، أم التقاليد، أم الاستبداد؟

أجمع خبراء الاقتصاد - في أثناء تطويرهم نظرية السياسة الاقتصادية، والحقل المعياري الموسوم باقتصاديات الرفاه Welfare Economics - على أنَّ الأهداف والغايات تُترَك للعملية السياسية؛ أيْ للسياسة والسياسيين. ولكنْ، هل العملية السياسية عادلة من حيث تمثيل جميع أطياف المجتمع؟ هل الإجماع مُتحقِّق أم من المتعذَّر التوصُّل إليه؟ هل تضمن العملية السياسية توليد قيم وغايات موضوعية بعيداً عن الشخصنة والتحزُّب والأيديولوجيا؟

حاول بعض الاقتصاديين اشتقاق الأهداف المجتمعية وترتيبها حصرياً عن طريق تجميع ترتيبات الأفراد والجماعات وتفضيلاتهم لهذه الأهداف (تمسُّكاً بالديمقراطية النيابية)، لكنَّ النتائج كانت مُخيِّبة للآمال بوجه عامٍّ. وقد أُطلِق على ذلك اسم نظرية استحالة أرو، نسبةً إلى الاقتصادي كينيث أرو Arrow's Impossibility Theorem؛[1] وهي النظرية التي أعادت -بمضامينها- اقتصاديات الرفاه وعلوم السياسة الديمقراطية Policy Sciences إلى المُربَّع الأوَّل[2] وهدَّدت على نحوٍ جادٍّ أيَّ مفهوم كلاسيكي للعقلانية الأداتية يستند إلى الوسائل والغايات، ويعتمد في تحديد الغايات المجتمعية على التفضيلات الشخصية للأفراد.[3]

إنَّ ما يعانيه المذهب الوضعي في مجال تحليل السياسات العامة وعلومها يتمثَّل في عدم قدرته على تحديد (أو صياغة) نظرية موضوعية للخير المشترك Common good؛ أيْ تحديد قيم المجتمع المشتركة التي تستمدّ أساسها العقلاني من معيار موضوعي مستقل،

---

(1) Arrow, K. *Social Choice and Individual Values*. New York: Willey, 1963.
(كينيث أرو: الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية).

(٢) بطبيعة الحال، فإنَّ الإجماع والترتيب الاجتماعي المُشتَقّ من الترتيب الفردي يستندان إلى نظرية شخصية للمعرفة الأخلاقية Subjective Epistemology؛ ما يعني عدم ضمان توافر الموضوعية المستقلة.

(3) Gershuny, J. "Policymaking Rationality: A Reformulation". *Policy Sciences*, Vol. 9, No. 3, Jun., 1978 (جوناثان جيرشوني: عقلانية صنع السياسة: إعادة صياغة).

يتجاوز الإجماع المتعذَّر، والتفضيلات الشخصية والمتحيِّزة للأفراد والجماعات.[1]

خامساً: وجوب تطوير علوم وفلسفات متباينة للسياسة العامة

في إطار تعدُّدية المناهج السائدة حالياً في الفكر الإنساني المعاصر، وحاجة السياسة العامة -بالضرورة- إلى تدخُّل الأحكام والمُسلَّمات القيمية Value Judgments or Premises؛ أيِ الأحكام والمُسلَّمات التي لا يُمكِن إخضاعها للاختبارات التجريبية والمنطقية لتحديد مدى صوابها المستقل أو المُطلَق؛ في إطار ذلك كله قد يتصوَّر المرء عدداً من النماذج الإرشادية Paradigms لتحليل السياسات العامة وعلومها، بحيث يستند كلٌّ منها إلى مجموعة مختلفة من المسلَّمات القيمية والواقعية (أو النظرة إلى العالَم Worldview)، ويضمُّ كلٌّ منها مجموعة متباينة من التوصيات والمضامين المُرتبِطة بالسياسة العامة، مثل: السياسة الاقتصادية، والسياسة الاجتماعية. فمثلاً، يُمكِن تصوُّر مدخل ليبرالي للسياسات العامة، وآخر إسلامي للسياسات العامة، وهكذا. وبالمقابل، يتعيَّن على حقل تحليل السياسات العامة جعل تلك المسلَّمات صريحة، وتحديد إذا كانت مُبرّرة ضمن نظام قيمي مُعيَّن.

إنَّ ما يُميِّز فقه السياسات العامة من غيره هو التكامل بين الشريعة والعلوم التجريبية، وصولاً إلى ترتيبات وسياسات وتوصيات عقلانية، وغير شخصية أو حسّاسة ثقافياً؛ أيْ ترتيبات وسياسات موضوعية تنفع الناس، ويُمكِن تطبيقها عملياً؛ ما يُمثِّل إنجازاً معرفياً لا يُمكِن الاستهانة به؛ لأنَّ العلوم والنظريات المعيارية لا تزال -بطبيعتها- خلافية[2] من منظور المذهب الوضعي المُهيمِن على

(١) تجدر الإشارة إلى أنَّ اتجاه علوم السياسة Policy Sciences الذي أسَّسه لاسويل في منتصف القرن= =العشرين الميلادي يتبنّى صراحةً التوجُّه القيمي، مع التركيز غالباً على الديمقراطية والكرامة الإنسانية. ودون التقليل البتة من شأن هذه القيم الإنسانية، لكنَّها تظل عموماً غامضة من منظور تشغيلي عملي (هل تؤدي السياسات العامة الديمقراطية التي تفضي إلى الاجهاض والبغاء وإدمان المخدِّرات "الخفيفة" وتفكُّك الأُسرة إلى توليد الكرامة الإنسانية؟)، علماً بأنَّ القيم الإسلامية سبقت القيم الغربية المعاصرة في تبنّي الجانب الموضوعي من الشورى والكرامة الإنسانية.

(2) Glaser, D. "Normative Theory". *In* Marsh, D. and Stoker, G. eds. *Theory and Methods in*

الساحة العملية والأكاديمية.

سادساً: مصدر القيم الرئيس في فقه السياسات العامة

هناك عدد من مُحلِّلي السياسة العامة في النُّظُم الغربية الديمقراطية -بمَنْ فيهم مُؤيِّدو نموذج التخطيط العقلاني المركزي، ونموذج المسح المختلط Mixed Scanning- يقرون بأهمية وجود رؤية كلية ومعايير مثالية وموضوعية للمجتمعات المعاصرة؛[1] أيْ قيم وغايات أساسية مشتركة (مستقرة ودستورية)، تُؤسَّس عليها القرارات السياسية والإجراءات والحلول الجماعية Collective Actions ضمن المجتمعات الفاعلة Active Societies والدول التنموية،[2] مُمثِّلةً الخير المشترك في هذه المجتمعات والدول.

وكذلك تُمثِّل هذه القيم الأساسية المشتركة مجموعة الغايات والمسلَّمات القيمية لعلوم السياسة وتحليلاتها، لكنَّ القائمين على هذه العلوم واجهوا مشكلة معرفية Epistemological عويصة، تمثَّلت في البحث عن إجابات للأسئلة الآتية:

- مَنْ يُحدِّد هذا الخير المشترك؟
- على أيِّ أساس عقلاني يقوم ذلك؟
- هل يُمكِن وجود قيم مشتركة غير مُتحزِّبة Non-Partisan؟
- ما مصدرها؟

سنعرض إجابات هذه الأسئلة مُفصَّلةً في الفصل القادم، وسنكتفي هنا

Political Science. London: Macmillan, 1995 (داريل جلاسر: النظرية المعيارية).

(1) Mayer, R. et al. *Centrally Planned Change: A Reexamination of Theory and Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1974 (روبرت ماير وآخرون: التغيير المخطط مركزياً).

- Gershuny, J. "1978 Policymaking Rationality: A Reformulation". Ibid.

(جوناثان جيرشوني: عقلانية صنع السياسة: إعادة صياغة).

(2) Etzioni, A. *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*. New York: The Free Press, 1968 (أميتاي إتزيوني: المجتمع النشط).

بالإجابة عنها إجابة مختصرة.

توجد في المجتمع الإسلامي قطعيات ومُحْكمات وبيِّنات هُنَّ أُمُّ الكتاب (أيْ أصله ومعظمه)، ويراد بها حدود الله (أيْ أوامره ونواهيه المحْكمات وسُننه المطردة)، ومن دون حمايتها ستغرق سفينة المجتمع، ويتآكل خيره المشترك الموضوعي، ويكثر الخبث. وتوجد أيضاً ظنيات ومتشابهات[1] يسعىٰ المجتمع التشاركي إلىٰ إدراك وتفسير معانيها عن طريق فقهائه المجتهِدين ومؤسساته الشورية والفكرية، ولكنْ من دون تشدُّد وغلوّ، بحيث تزدهر التعدُّدية الفقهية في ظلالها. وكذلك توجد المقاصد والقواعد الشرعية، وهي محصلة تجميعية للنصوص القطعية. وتأسيساً علىٰ ذلك، فإنَّ مصدر القيم الأساسي في فقه السياسات العامة هو الشريعة الإسلامية بمفهومها العام، التي تشمل النصوص القطعية، ومقاصدها، وقواعدها، وسُنن الله في خلقه، بما في ذلك مبادئ الشورىٰ والطاعة والتدافع بين الناس.

---

(١) تتطلَّب أصول الفقه وأدبيات علوم القرآن مزيداً من الإيضاح بخصوص طبيعة النص المتشابه، والنص الظني، والعلاقة بينهما. فمن المتعارف عليه أنَّ المتشابه هو ما خفي معناه عن البشر عامة، وعن العلماء والراسخين في العلم بوجه خاص، وأنَّ للنص الظني حُجِّية ودلالة دون القطعية. بيد أنَّ بعض الدارسين يماثلون بين المفهومين علىٰ أساس أنَّ المتشابه نوعان: تام يستحيل إدراك معناه، ونسبي يُمكِن لبعض العلماء أو الراسخين في العلم تفسير أو تأويل معناه.

الفصل الثاني:

الخير المشترك المعتمد على الشريعة بوصفه أساساً لفقه السياسات العامة

تمهيد:

أكَّد الفيلسوف الفرنسي كلود ليفورت Claude Lefort ما تعانيه البشرية في وقتنا الحاضر من "غموض أساسي بخصوص أساس القوَّة والقانون والمعرفة، [ومن ثمّ السياسة العامة]، وبشأن أساس العلاقة بين النفس والآخرين عند كل مستوى من الحياة الاجتماعية".[١] ومن جانب آخر، فإنَّ غياب الأولويات المشتركة والخير المشترك يزيل "أيَّ أساس [موضوعي أو عقلاني] للتمييز بين المصالح والمطالب الخاصة المتنافسة".[٢]

وبناءً على ذلك، ركَّزت النظرية الديمقراطية المعاصرة، جزئياً بسبب التزامها بمذهب الشكِّ الأخلاقي،[٣] ليس على الخير المشترك والسيادة الشعبية بوصفها وحدة متجانسة نسبياً، بل على قيم الحرية الفردية، والحقوق الإنسانية، والحاجة إلى تجنُّب الشمولية Totalitarianism، بصرف النظر عن تعريف هذه المفاهيم.

---

(1) Lefort, C. *Democracy and Political Theory*. Ibid. P:19.

(كلود ليفورت: الديمقراطية والنظرية السياسية).

(2) Crozier, M. et al. *The Crisis of Democracy*. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission. New York: New York University Press, 1975.161.

(ميشيل كروزيّر وآخرون: أزمة الديمقراطية).

(٣) ويستثنى من ذلك، الاتجاه المعاصر والواضح نحو الشعبوية Populism في النُّظُم السياسية الغربية بعد عام ٢٠١٥م.

وعلى النقيض من ذلك، يظل السعي لتحقيق الخير المشترك هو المبدأ المرشد، والمسوِّغ للتدخُّل الحكومي الأساسي[1] والسياسة العامة حول العالَم؛ فالتدخُّل الحكومي أو غيابه يستند غالباً إلى مفهوم مُعيَّن للمصلحة العامة، أو الخير المشترك للمجتمع كله، حتى في إطار الدولة الليبرالية؛ ذلك أنَّ الإجراء الحكومي يعيد توزيع المنفعة والرفاه بين الأفراد والجماعات داخل المجتمع الواحد، أو يفترض الرغبة في هذا التوزيع الأصلي.[2] وقد أكَّد الاقتصادي جيمس بيوكانان J. Buchanan أنَّ السياسة الديمقراطية تكتسب أهمية معيارية فقط في حالة اقتراح خير مشترك مُعيَّن.[3]

ومن ثَمَّ، فإنَّ العنصر الغائب القطعي الأهمية في السياسة العامة المعاصرة هو عدم ارتكاز هذه السياسة على الخير المشترك الموضوعي ضمن إطار نظرية موضوعية للمعرفة الأخلاقية؛ لذا جاء هذا الكتاب ليُمثِّل مسعى بحثياً جادّاً يروم استعادة الخير المشترك، وتحديداً الخير المشترك الموضوعي أو الجوهري Substantive Common Good في علوم السياسة العامة وممارساتها.[4]

---

(1) Tirole, J .*Economics for the Common Good***.** Trans. by Stephen Randall. Princeton University Press. 2017. :1 (جان تيرول: علم الاقتصاد من أجل الخير المشترك).

- Murphy, M. "MacIntyre's Political Philosophy". In Alasdair MacIntyre. M. Murphy ed., Cambridge: Cambridge University Press. 2003: 160 (مارك ميرفي: فلسفة ماكنتاير السياسية).

(٢) يُسمّى مفهوم "غياب الحيادية التوزيعية"، أو "هيمنة التحيُّز التوزيعي" في السياسة العامة. انظر:

- Beerbohm, E. and Davis, R. "The Common Good: A Buck-Passing Account". *Journal of Political Philosophy*, 25. 2017 (إريك بيربوم وريان دافيس: الخير المشترك).

(3) Buchanan, J. and Congleton, R. *Politics by Principle, not Interest: Toward Nondiscriminatory Democracy*. New York: Cambridge university Press, 1998.

(جيمس بيوكانان و روجر كونجليتون: السياسة وفقاً للمبادئ وليس المصالح).

(٤) يُسمّى الخير المشترك المُتميِّز Distinctive Common Good؛ تمييزاً له من الخير المشترك الإجرائي Procedural، والخير المشترك التجميعي Aggregative. ومن الدراسات السابقة التي تُؤكِّد الخير المشترك بوصفه مُسوِّغا للفعل السياسي، انظر:

- Diggs, B. The Common Good as Reason for Political Action. Ethics, 1973. 83 (4), 283-293. (برنارد ديجز: الخير المشترك كسبب للفعل السياسي).

وفي ما يخصُّ تأصيل مفهوم "الخير المشترك" وتطبيقاته من منظور فقه السياسات الشرعية، فإنّا نجد في آيات القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية الشريفة الرؤية الجوهرية والدعائم الفكرية الأساسية للخير المشترك الموضوعي، قبل بلورة مذهب التضامن الاجتماعي الغربي بقرون،[1] ومن الأمثلة على ذلك:

- قوله تعالى: ﴿وَإِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَأَنَا۠ رَبُّكُمۡ فَٱتَّقُونِ ۝٥٢﴾ [المؤمنون: ٥٢].
- قوله تعالى: ﴿وَٱعۡتَصِمُواْ بِحَبۡلِ ٱللَّهِ جَمِيعٗا وَلَا تَفَرَّقُواْۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣].
- قوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡبِرِّ وَٱلتَّقۡوَىٰۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ﴾ [المائدة: ٢].
- قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلۡمُؤۡمِنُونَ إِخۡوَةٞ﴾ [الحجرات: ١٠].
- قوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلۡحَقِّ وَتَوَاصَوۡاْ بِٱلصَّبۡرِ﴾ [العصر: ٣].
- قوله تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةٗ لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةٗۖ﴾ [الأنفال: ٢٥].
- قوله تعالى: ﴿وَلۡتَكُن مِّنكُمۡ أُمَّةٞ يَدۡعُونَ إِلَى ٱلۡخَيۡرِ وَيَأۡمُرُونَ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَيَنۡهَوۡنَ عَنِ ٱلۡمُنكَرِۚ﴾ [آل عمران: ١٠٤].
- قوله ﷺ: "الْمُؤمِنُ لِلْمُؤمِنِ كَالبُنْيانِ يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضَاً"، ثُمَّ شبَّكَ بَينَ أَصَابِعِهِ.[2]
- قوله ﷺ: "مَثَلُ المؤمنينَ في تَوَادِّهم وتراحُمِهم وتعاطُفِهم مثلُ الجسدِ، إذا

---

(١) يشير مذهب التضامن الاجتماعي Communitarianism إلى فلسفة عامة (اجتماعية، واقتصادية، وسياسية) تُؤكِّد الترابطات العضوية بين مصالح الأفراد وتفضيلاتهم وهُويّاتهم داخل المجتمعات الإنسانية، وتمنح المجتمع والأُسرة والخير المشترك وزناً أكبر، أو اعتباراً أكثر مقارنةً برغبات الفرد، وحقوقه، وتفضيلاته الشخصية، أو ما يُؤكِّده كلٌّ من: المذهب الفردي Individualism، والليبرالية واقتصاد السوق الحُرَّة.

(٢) حديث مُتَّفَق عليه. انظر:
- البخاري، أبو عبدالله محمد بن إسماعيل البخاري. **صحيح البخاري**، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ١٩٩٨م، كتاب الصلاة، باب تشبيك الأصابع في المسجد وغيره، حديث رقم (٤٨١)، ص١١٢.
- مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. في **صحيحه**، اعتنى به أبو صهيب الكرمي، الرياض: بيت الأفكار الدولية، ط١، ١٩٩٨م، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (٢٥٨٥)، ص١٠٤١.

اشتكى منهُ عضوٌ تَدَاعَى لهُ سائرُ الجسدِ بالسَّهَرِ والحُمّى". [1]

- قوله ﷺ: "مَثَلُ القَائِمِ في حُدُودِ اللهَّ والْوَاقِعِ فيها كَمثل قَومٍ اسْتَهَموا على سَفِينَةٍ، فَأَصابَ بَعْضُهم أعْلاهَا، وبعضُهم أَسْفلَهَا، فكان الذي في أَسفلها إذا استَقَوْا من الماء مَرُّوا على مَنْ فَوقَهمْ، فقالوا: لو أنا خَرَقْنا في نَصِيبِنَا خَرقاً ولَمْ نُؤذِ مَنْ فَوقَنا؟ فإنْ تَرَكُوهُمْ وما أَرَادوا هَلَكوا وهلكوا جَميعاً، وإنْ أخذُوا على أيديهِمْ نَجَوْا ونَجَوْا جَميعاً". [2]

لقد تحوَّلت هذه القيم الجماعية والأخلاق الاجتماعية إلى مؤسسات وممارسات عملية ورأس مال اجتماعي، مُشكِّلةً معالم المجتمع الإسلامي والبلد الطيب في مختلف العصور الإسلامية، بدءاً بحماية مؤسسة الأُسرة والزواج والتكافل العائلي، ومروراً بحق القريب والجار، ورعاية الفقير واليتيم، والتواصي بالحق، وانتهاءً بمؤسسات الزكاة والشورى والمشاركة في الأرباح والخسائر والوقف والمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار مطلع تأسيس مجتمع المدينة المنورة. وقد ورد في القرآن الكريم أيضاً ما يفيد أهمية المشتركات الدينية القطعية (غير السياسية وغير القانونية بالأصل) مثل: حبل الله، وكلمة سواء؛ سعياً لتحقيق الخير المشترك، بعيداً عن التفرقة والنزاع. [3]

---

(١) حديث مُتَّفَق عليه. انظر:
- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأدب، باب رحمة الناس والبهائم، حديث رقم (٦١١)، ص١١٦٤.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب البر والصلة والآداب، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم، حديث رقم (٢٥٨٦)، ص١٠٤١.

(٢) البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، حديث رقم (٢٤٩٣)، ص٤٧١.

(٣) أشار عدد محدود من الكُتّاب العرب -باقتضاب متفاوت- إلى مفهوم الخير المشترك (أو الخير العام بحسب تعبيرهم)، وأهميته، ومن هؤلاء:
- قاسم، محيي الدين. "**السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**"، مرجع سابق.=

إنَّ هذا التأكيد المُتكرِّر على فاعلية القيم المشتركة، والمجتمع التعاوني، ومكارم الأخلاق الاجتماعية، يُمثِّل خطوة إيجابية للحد من التهميش، والاغتراب، وعدم الثقة، والتطرُّف، وتعزيز الهوية الجامعة والمشتركة.[1] وكما تم التأكيد آنفاً، فإنَّ كثيراً من كبار الكُتّاب الغربيين في العلوم الاجتماعية المعاصرة يُؤمِنون بأهمية الأخلاق والتعاون والثقة والقيم المشتركة في تطوُّر الاقتصاد والمجتمع والديمقراطية، بوصفها مُكمِّلاً لحافز الاهتمام بالمصلحة الذاتية.

وبالمقابل، فإنَّ نظرية السياسة الاقتصادية المعاصرة (أو اقتصاديات الرفاه) -أكثر النظريات المعيارية تقدُّماً وتنقيحاً ولها تعلُّق بمختلف علوم السياسة العامة- تنطلق في أساسها المعرفي من مذهب الشكِّ الأخلاقي؛[2] ما يعني أنهَّا تنفي وجود

= - خليل، فوزي. "**المصلحة العامة من منظور إسلامي**"، هيرندن وبيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ودار ابن حزم، ٢٠٠٦م.

- غانم، إبراهيم بيومي. "**مقاصد الخير وفقه المصلحة**"، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، مركز المقاصد، ٢٠١٢م.

- الحمصي، جمال. "**علم القرآن التنموي**"، مرجع سابق، في إطار فقه السُّنن الربانية، ضمن سُنَّتي عضوية المجتمع والنزاع الكامن.

(١) انظر:

- Doyle, N. Marcel Gauchet and the Loss of Common Purpose: Imaginary Islam and the Crisis of European Democracy. Lanham MD USA: Lexington Books, 2018.

(ناتالي دويل: مارسيل غوشيه وضياع الهدف المشترك).

- Etzioni, A. Law and Society in a Populist Age: Balancing Individual Rights and the Common Good. Bristol: Bristol University Press, 2018.

(أميتاي إتزيوني: القانون والمجتمع في عصر الشعبوية).

(٢) هو مبدأ يستند بصورة رئيسة إلى مضامين المغالطة الطبيعية في فلسفة الأخلاق. للاستزادة انظر:

- الحمصي، جمال. "سُنَّة السعادة والتعاسة البشرية: مدخل مُتعدِّد التخصُّصات"، في كتاب: **معلمة السُّنن الإلهية في القرآن الكريم**- الكتاب الرابع، تحرير: د. رشيد كهوس، عمّان: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠م.

الخير المشترك الموضوعي، بل تَعُدُّه "بلا معنىٰ".(١) وكذلك الحال بالنسبة إلىٰ موقف الديمقراطية الليبرالية واقتصاد السوق من الخير المشترك، كما أكَّد الفيلسوف المعاصر ألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre.(٢)

أمّا فقه السياسات العامة فيقوم علىٰ درء الشر المشترك، وجلب الخير المشترك، ضمن تعريف مُحدَّد ومُتعدِّد الأبعاد، مع إعطاء أكثر الفئات هشاشةً وضعفاً أولويةً لدرء الضرر والمفاسد، مثل: قصة موسىٰ مع العبد الصالح، من دون تجاهل أهمية المصالح المُرسَلة المعتبَرة، لا سيَّما الكلية، والقطعية، والضرورية؛ وضرورة التزام الشورىٰ الحوارية في عدد من مسائل رسم السياسة العامة التي لا يوجد نص قطعي فيها، ضمن هذا الخير المشترك بمفهومه الأشمل.

إذن، فالخير المشترك الموضوعي لن يُوجِّه السياسة العامة العليا وَفق أسس عقلانية تضمن تحقيق الرفاهية الإنسانية فحسب، بل سيضمن تحقيق النظام الاجتماعي العام في المجتمع المعقَّد والكبير المعاصر بأقل التكاليف.(٣)

أوَّلاً: معنىٰ الخير المشترك، وتاريخه، وأنواعه

في القرن العشرين الميلادي، وفي ظلِّ سطوع نجم الليبرالية الجديدة، لم تعد فكرة "الخير المشترك" مناسبة للحريات الفردية والأقليات، وأصبحت لا تتواءم مع التعدُّدية والديمقراطية الليبرالية. ولكنْ، ما إنْ هلَّ القرن الحادي والعشرون

---

(1) Roy, S. *Philosophy of Economics: On the Scope of Reason in Economic Inquiry*. London: Routledge. 1989. 192 (سوبروتو روي: فلسفة علم الإقتصاد).

(2) Riordan, P. A "Blessed Rage for the Common Good". *Irish Theological Quarterly*. 761. 2011. 3–19 (باتريك ريودان: غضب مبارك من أجل الخير المشترك).

(٣) من المُفكِّرين الغربيين المشهورين والمُؤيِّدين لمذهب التضامن الاجتماعي Communitarianism المُرتبِط بمفهوم "الخير المشترك":

Michael Sandel, Charles Taylor, Alasdair MacIntyre, Michael Wazler, William Sullivan, and Amitai Etzioni.

الميلادي حتى أخذ مفهوم "الخير المشترك" يلقى اهتماماً متزايداً من الباحثين والسياسيين، بتأثير من تداعيات الأزمات المالية والاقتصادية والأمنية العالمية. ولا شكَّ في أنَّ الاهتمام المتزايد بالرفاهية البيئية والاستدامة المستقبلية، وكذا الفواجع الوبائية مثل: جائحة كورونا عام ٢٠٢٠م؛ أسهمت في توسيع دائرة النقاش، والاهتمام من جديد حيال هذا المفهوم.

فالمذهب السياسي الليبرالي والمذهب النفعي وجدا أنَّ الخير المشترك لا يتجاوز المجموع الميكانيكي البسيط لمصالح الأفراد، ولكنَّ هذا الزعم لم يعد مُقنِعاً في الألفية الثالثة بعد المعضلات الجماعية الكارثية القُطْرية، والإقليمية، والدولية؛ سواء على المستوى المالي، أو المستوى البيئي أو الوبائي.

والحقيقة أنَّ الخير المشترك مفهوم معياري ذو تاريخ طويل مختلف فيه،[(١)] وهو أيضاً مفهوم مُعقَّد ومُتعدِّد الأبعاد (بُعْد اجتماعي، وسياسي، واقتصادي، وقانوني، وديني، وفلسفي، وقيمي)؛ ما جعله مصطلحاً خلافياً بالضرورة ضمن النظرية الشخصية للمعرفة الأخلاقية ويتأثَّر بالرؤية السياسية والأيديولوجية للباحث أو المهندس الاجتماعي. ولهذا، فإنَّ تعريف مفهوم "الخير المشترك" يتطلَّب جزئياً -على الأقل- حكماً قيمياً[(٢)] غير قابل للإثبات الموضوعي باستخدام الأدلة المنطقية أو التجريبية حصراً.

ويرتبط المفهوم -قيد النقاش- ارتباطاً وثيقاً بقضايا مُهِمَّة في تحليل السياسة العامة، مثل: الحياة الطيبة، ومصالح الإنسان الحقيقية، والعقلانية الجوهرية، والمغالطة الطبيعية، والسعادة البشرية، والمجتمع المفتوح، وحقوق الفرد، والهندسة "اليوتوبية" الشمولية، والنظرة العضوية والميكانيكية للمجتمع، ومبدأ

---

(1) Etzioni, A. "Common Good". *In* Michael T. Gibbons ed., *The Encyclopedia of Political Thought*, Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd. 1st Ed. 2015 (أميتاي إتزيوني: خير مشترك).

(2) Tirole, J .*Economics for the Common Good*. Ibid (جان تيرول: علم الاقتصاد من أجل الخير المشترك).

حيادية الدولة، والقيم المشتركة، ورأس المال الاجتماعي، وأصول الفقه، وفقه المقاصد، وفقه المصالح المُرسَلة في الشريعة.

وبحسب الأدبيات الحديثة، يُصنَّف الخير المشترك إلى ثلاثة أنواع، هي:[1]

١- الخير المشترك المُتميِّز Distinctive Common Good: خير مُتأصِّل وجوهري للمجتمع كله بأغلبيته وأقلياته، وهو مستقل معرفياً عن التفضيلات الشخصية للأفراد والجماعات عامة.[2] وفيه يُنظَر إلى المجتمع بوصفه أكبر من مُجرَّد المجموع الميكانيكي لأفراده وجماعاته المستقلين.

٢- الخير المشترك الإجرائي: Instumental /Procedural Common Good خير يُوفِّر البيئة التمكينية للأفراد والجماعات؛ ما يساعدهم على تحقيق تفضيلاتهم الشخصية.

٣- الخير المشترك التجميعي Aggregative Common Good : خير يُمثِّل التفضيلات الشخصية (الأنانية غالباً) للأفراد والجماعات في المجتمع.

غير أنَّه لا يوجد إجماع بين الباحثين الغربيين على النوع الأكثر عقلانية وموضوعية من هذه الأنواع. فمثلاً، أيَّد جورج دوق G. Duke النوع الأوَّل كما هو الحال في فلسفة الاقتصاد الاجتماعي، في حين مال مارك ميرفي M. Murphy إلى النوع التجميعي، مُسايِراً بذلك فلسفة الاقتصاد الليبرالي، بيد أنَّ هذا النوع

---

(١) للاستزادة، انظر:

- Crowe, J. *Natural Law and the Nature of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. (جوناثان كرو: القانون الطبيعي وطبيعة القانون).
- Murphy, M. Natural Law in Jurisprudence and Politics. Cambridge: Cambridge University Press. 2006 (مارك ميرفي: القانون الطبيعي في التشريع والسياسة).

(٢) قد يرتبط الخير المشترك أحياناً بتفضيلات الأفراد الشخصية ضمن هذا المفهوم العضوي للخير المشترك، مثل: السعي الجماهيري الصادق لمكافحة الجوع والفساد، والسعي لترسيخ الشورى الإلزامية، لكنَّه ليس بالضرورة كذلك.

اصطدم بعَقَبَة كَأْداء من مضامين نظرية استحالة أرو، ذلك أنَّه من الصعب تجميع تفضيلات الأفراد الشخصية في ترتيب اجتماعي مُتَّسِق وعقلاني. أمّا جوناثان كرو J. Crowe فدافع عن الأبعاد المتعدِّدة للخير المشترك، مُبيِّناً وجود حكمة يستفاد منها في الأنواع المذكورة آنفاً.(١)

ويُمكِن إضافة نوع رابع أشارت إليه الأدبيات الحديثة، هو الخير المشترك الحواري Deliberative Common Good، الذي يرتبط بالنوعين: الثاني والثالث (الخير المشترك الإجرائي والخير المشترك التجميعي). وهو لا يُعْنىٰ بجوهر الخير المشترك أو بالنتائج، وإنَّما يهتم بعملية التوصُّل التشاركي إليه وأساليبه التنفيذية؛ أي يركّز علىٰ "الترتيبات [السياسية] التي يُمكِن من خلالها التوصُّل إلىٰ توافقات [علىٰ المستوىٰ المجتمعي]".(٢)

فالتصنيف السابق للخير المشترك -علىٰ أهميته- يغفل النظرية التعدُّدية في المصلحة العامة، التي تُعرِّفها بأنَّها "النتائج المُتغيِّرة باستمرار للنشاط السياسي بين الأفراد والجماعات ضمن نظام سياسي ديمقراطي".(٣) وهذا التعريف للمصلحة

(١) انظر:

- Duke, G.. "The Distinctive Common Good". *The Review of Politics*, Unvirstiy of Notre Dame, Vol.78, No. 2, 2016 (جورج ديوك: الخير المشترك المتميز).
- Murphy, M. Natural Law in Jurisprudence and Politics. Cambridge: Cambridge University Press. 2006 (مارك ميرفي: القانون الطبيعي في التشريع والسياسة).
- Arrow, K. Social Choice and Individual Values. New York: Willey, (كينيث أرو: الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية).
- Crowe, J. *Natural Law and the Nature of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. (جوناثان كرو: القانون الطبيعي وطبيعة القانون).

(2) Dahl, R. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989. 306. (روبرت دال: الديمقراطية ونقّادها).

(3) Harmon, M. "Administrative Policy Formulation and the Public Interest". *Public Administration Review*, Vol. 29, No. 5 Sep. - Oct., 1969 (مايكل هارمون: صياغة السياسة الإدارية والمصلحة العامة).

العامة ديناميكي (غير ساكن)، وفردي (غير عضوي)، وإجرائي (غير جوهري)، ووصفي (غير معياري) للخير المشترك.

وبالمقابل، يوجد تصنيف أعمُّ للخير المشترك يُقسِّمه إلى نوعين، هما: الخير المشترك بوصفه جوهراً Substance-based، والخير المشترك بوصفه عمليةً Process-based.(١) فبينما يُركِّز النوع الأوَّل للخير المشترك على الغايات والنتائج الجماعية والمُحدَّدة قبلًا وَفق معيار مُحدَّد يُناسِب التخطيط العقلاني الشامل والعقلانية الكلاسيكية أو الجوهرية Substantive Rationality، فإنَّ النوع الثاني يُركِّز على عملية (أو آلية) التوصُّل إلى الخير المشترك على أسس حوارية وتشاركية؛ فهو مناسب لاتِّخاذ القرارات وَفق الأسلوب الشوري أو العقلانية التواصلية Communicative Rationality أو حسب مبدأ التعديل المشترك للفرقاء Partisan Mutual Adjustment بحسب تشارلز لندبلوم C. Lindblom.

وفي هذا الصدد، يُمكِن القول بوجود ثلاث نظريات (أو تصوُّرات) رئيسة للخير المشترك، هي: النظرية الوضعية، والنظرية الحداثية، والنظرية الكلاسيكية.(٢) والجدول الآتي يتناول كُلًّا منها بشيء من التفصيل:(٣)

---

(1) Dahl, R. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
(روبرت دال: الديمقراطية ونقادها).

(2) DeHart, P. *Uncovering the Constitution's Moral Design*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2007 (بول دحارت: الكشف عن التصميم الأخلاقي للدستور).

(٣) المصدر: تبويب المُؤلِّف، نقلًا عن:

- DeHart, P. *Uncovering the Constitution's Moral Design*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2007 (بول دحارت: الكشف عن التصميم الأخلاقي للدستور).

اسم النظرية	المضمون
١- النظرية الوضعية (الديمقراطية الليبرالية).	تفيد هذه النظرية بأنَّه لا يوجد خير مشترك موضوعي، وأنَّ إقرار السياسات والتشريعات العامة يتمُّ استناداً إلى السيادة الشعبية، أو إرادة الجماهير المُقدَّسة (وَفقاً لقاعدة الإجماع، أو الأغلبية)، وأنَّ المعتقدات التي لها تعلُّق بالخير والشر، إنَّما هي مسألة رأي أو تفضيل بشري، وأنَّه لا وجود لقوانين طبيعية مستقلة أو سابقة لتفضيلات الأفراد أو للقوانين الوضعية في المجتمعات والدول القومية والنُّظُم السياسية.
٢- النظرية الحداثية.	مفاد هذه النظرية أنَّ الخير المشترك يهدف فقط إلى تحقيق البقاء والأمن والسلام والاستقرار في المجتمعات، بعيداً عن النزاعات العنيفة، والفوضى المجتمعية.
٣- النظرية الكلاسيكية.	تنصُّ هذه النظرية على أنَّ الخير المشترك الموضوعي يشمل مختلف أوجه السعادة البشرية، بما في ذلك العدل، والأمن، والسلام، وأنَّ هذا الخير مستمد من تصميم الطبيعة البشرية والقوانين الطبيعية التي تسمو فوق رغبات الحاكم والمحكوم في الآنِ نفسه.

المصدر: تبويب المُؤلِّف، نقلاً عن: بول دحارت P. DeHart (2007).

تستند النظرية الوضعية إلى مذهب الشكِّ الأخلاقي، وتحديداً المغالطة الطبيعية، بوصفها قيداً أساسياً يحدُّ من تحصيل المعرفة الأخلاقية الموضوعية، وهي النظرية السائدة في العلوم الاجتماعية المعاصرة، بما في ذلك علم السياسة، وكذا في نموذج الديمقراطية الليبرالية الحديثة الذي يُحدِّد معايير الحق فيها إرادة الناخبين،

مع الالتزام بقيم عليا من حقوق الإنسان (المُواطِن غالباً). ولكنْ، هل ما تُفضِّله الأغلبية دائماً هو الصواب؟ هل يُحقِّق الخيرَ المشترك للأقلية والأغلبية معاً؟ مَنْ يُحدِّد حقوق الإنسان في جانبها الجدلي؟

أمّا النظرية الحداثية فتُركِّز على غاية البقاء والاستقرار في المجتمعات والدول، غير أنَّ للدول -بحسب أدبيات التنمية- مهام مُتعدِّدة ومُتداخِلة، بل متعاضدة،(1) وأنَّ التركيز الزائد على البقاء من دون رخاء لا يكون في الغالب مستداماً على المدى الطويل. وأمّا النظرية الكلاسيكية فهي صورة للنظرية المثالية في السياسة، لكنَّ مشكلتها الأساسية تتمثَّل في تنزيل رؤيتها على أرض الواقع، وطرح الأسئلة الآتية تحديداً: ما مصدر "القوانين الطبيعية"؟ ما منهجية التوصُّل اليقيني إليها؟ هل يوجد إجماع حولها؟ وهي أسئلة لا نجد إجابة واضحة عنها.

وبمقابل التصنيفات الثلاثة السابقة للخير المشترك، نجد أنَّ المدخل الإسلامي للخير المشترك يضمُّ دعائم من الخير المشترك بوصفه جوهراً مُتميِّزاً ومستقلاً يستند إلى نظرية موضوعية للمعرفة الأخلاقية، ويضمُّ عناصر أساسية من الخير المشترك بوصفه عملية شورية وحوارية لا تتجاهل العنصر البشري والرأي الاجتهادي في عملية صنع السياسة العامة، في ما لا يوجد نصٌّ قطعي فيه. ومن زاوية أُخرى، فإنَّ المدخل الإسلامي للخير المشترك هو أقرب إلى النظرية الكلاسيكية؛ إذ تُشكِّل النصوص القطعية والمقاصد والقواعد الشرعية المستمدة من مجموع هذه النصوص جُمْلة القوانين الإلهية التي تسمو فوق تفضيلات الأفراد

---

(1) على سبيل المثال، ربط القرآن الكريم بين الجوع (مكافحة الفقر المُدقِع، وتحقيق الأمن الغذائي لأكثر السكان فقراً)، والخوف (الأمن من العنف على الأنفس والممتلكات) في ثلاث آيات. قال تعالى: ﴿وَضَرَبَ ٱللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُّطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِّن كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ ٱللَّهِ فَأَذَاقَهَا ٱللَّهُ لِبَاسَ ٱلْجُوعِ وَٱلْخَوْفِ بِمَا كَانُوا۟ يَصْنَعُونَ ﴿١١٢﴾﴾ [النحل: ١١٢]، وقال سبحانه: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍ ﴿٤﴾﴾ [قريش: ٤]، وقال عزّ وجلّ: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا بَلَدًا ءَامِنًا وَٱرْزُقْ أَهْلَهُۥ مِنَ ٱلثَّمَرَٰتِ﴾ [البقرة: ١٢٦].

الشخصية. واللافت أنَّ هذا المدخل لا يتجاهل المنطق الكامن في النظرية الوضعية (في ما لا نص فيه)، وفي النظرية الحداثية (ضرورة عدم التفرُّق في الدين ووجوب الاعتصام حوله في النزاعات المجتمعية).

والثابت أنَّ الشورىٰ في المدخل الإسلامي للسياسة العامة هي جزء أساسي من الشريعة، وأنَّها ليست طارئة، أو مُهيمِنة عليها. وهذا التصوُّر الإسلامي للخير المشترك يُعَدُّ أكثر عقلانية من الحوكمة الديمقراطية الغربية للمصلحة العامة؛ ذلك أنَّ الديمقراطية لا تجيب عن جميع مسائل الفلسفة السياسية والخير المشترك،[١] وأنَّها حتمًا لا تستطيع الإجابة عن أسئلة الغايات النهائية أو الغايات المُثلىٰ للمجتمع السياسي.[٢]

ثانياً: إشكالية وجود خير مشترك ضمن النظرية الليبرالية للسياسة العامة

لا يوجد خير مشترك موضوعي ضمن النظرية الليبرالية للسياسة العامة؛ نظراً إلىٰ هيمنة مذهب الشكِّ الأخلاقي Moral Scepticism الذي تقوم عليه الليبرالية الجديدة، والليبرالية التعدُّدية المعاصرة. ويُمكِن عَزْو سيادة مذهب الشكِّ الأخلاقي[٣] في العالَم الليبرالي الغربي إلىٰ سببين رئيسين، هما: أولًا: غياب معايير التسويغ العقلاني المطلَق في اختيار الأهداف والقيم الأساسية نتيجة مضامين المغالطة الطبيعية، وثانياً: التخوُّف من تهديد الحريات الفردية، ولا سيما

---

(١) للإحاطة العميقة بنقائص الديمقراطية الغربية، ومثالب آلية صنع القرار ضمن النظام الديمقراطي الغربي، بحسب معطيات اقتصاديات الاختيار العام، أو نظرية الفشل الحكومي، انظر:
- الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

(2) Mayo, H. "How Can We Justify Democracy"? *In* Edward Keynes and David Ricci eds. *Political Power, Community and Democracy,* Chicago: Rand McNally, 1970.
(هنري مايو: كيف يمكننا تبرير الديمقراطية؟).

(3) Lee, K. "A New Basis for Moral Philosophy" *International Library of Philosophy Series*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985 (كيكوك لي: أساس جديد لفلسفة الأخلاق).

حرية الأقليات، عند التوصُّل إلىٰ هذه الأهداف والقيم الموضوعية والمطلَقة، لا سيَّما عند الاختلاف، ورُبَّما الاقتتال علىٰ طبيعة الخير المشترك الموضوعي وتطبيقه؛ حتىٰ إنَّ كلود ليفورت Claude Lefort رأىٰ في تعريف المجتمع السياسي للخير المشترك -بصورة جوهرية ودائمة- أنَّه الأقرب إلىٰ كونه وصفة لتدمير الذات،(١) ومن ثَمَّ يجب أنْ يظل الخير المشترك الموضوعي غير مُحدَّد المعالم.

وبالرغم من ذلك، ونظراً إلىٰ العيوب المُتأصِّلة في الفردية، وديمقراطية الأغلبية، وتعدُّدية جماعات المصالح الخاصة؛ فإنَّ الفكر الغربي المعاصر ،بما في ذلك الفكر ما بعد الحداثي، نوَّه بإمكانية النظر إلىٰ الخير المشترك، ليس بوصفه برنامجاً يوتوبياً شاملاً وجاهزاً للتطبيق من قِبَل نخبة دينية أو أقلية علمانية تفرض نمطاً أحادياً للحياة الطيبة، وإنَّما بوصفه مشروعاً مشتركاً قابلاً للحوار والمراجعة. وفي هذه الحالة، فإنَّ التركيز لا يكون علىٰ النتائج والجوهر النهائي، وإنَّما يكون علىٰ العملية التشاورية؛ سعياً للوصول إليه Process-Oriented Approach. وبتعبير معاصر، فإنَّ التركيز يكون علىٰ نمط من الديمقراطية الحوارية Deliberative Democracy. إذن، فالمقصد العام هنا هو البحث بحرية وتشاور عن الخير المشترك أو الصالح الاجتماعي.(٢)

(1) Smith, A. *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*. London: Routledge, 1998.
(أنّا سميث: لاكلو و موفي: صورة الديمقراطية الراديكالية).

(٢) انظر:

- Nebel, M. and T. Collaud (eds.) Searching for the Common Good: Philosophical, Theological and Economical Approaches. Baden-Baden, Germany: Nomos Verlag, 2018
(ماتياس نبيل و تييري كولود: البحث عن الخير المشترك).
- Sagovsky, N. and P. McGrail eds. Together for the Common Good: Towards a National Conversation. London: SCM Press. 2015.
(نيكولاس ساجوفسكي و بيتر ماكغريل: معاً لأجل الخير المشترك).

ومن الليبراليين الذين قالوا بعدم إمكانية التوصُّل إلى الخير المشترك -في صيغته الجوهرية على الأقل- في المجتمع الكبير والتعدُّدي المعاصر: الاقتصادي البارز كينيث أرو[1] الحاصل على جائزة نوبل ومُؤسِّس نظرية الاختيار الاجتماعي، وعالِم السياسة ومُنظِّر التعدُّدية الأبرز روبرت دال،[2] والفيلسوف والمفكِّر المعروف كارل بوبر[3] وجوزيف شومبيتر، وماكس فيبر.[4]

بل إنَّ كارل بوبر رأى في الخير المشترك أداةً لغوية يستخدمها بعض الأشخاص، لإقناع آخرين بضرورة تبنّي سياسة مُعيَّنة يُفضِّلونها.[5] ومن ثَمَّ، فإنَّه لا يميل إلى التركيز على الخير المشترك الجدلي بطبعه -بحسب مذهب الشكِّ الأخلاقي الغربي- وإنَّما يُركِّز على ما قد نُطلِق عليه اسم مفهوم "الشر المشترك The Common Bad"، بوصف ذلك أولوية مجتمعية وحكومية للسياسة العامة

---

(1) Arrow, K. *Social Choice and Individual Values*. New York: Willey, 1963.
(كينيث أرو: الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية).

(٢) استناداً إلى مذهب الشكِّ الأخلاقي في العلوم الاجتماعية المعاصرة، أكَّد مُنظِّر التعدُّدية الأبرز "روبرت دال" الإشكالات المعرفية المُتأصِّلة في العناصر الثلاثة للخير المشترك، وهي: ال التعريف، والخير، والمشترك. انظر:

- Dahl, R. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989. 303.
(روبرت دال: الديمقراطية ونقادها).

(٣) انظر:

- Notturno, M. *Popper and Hayek on Democracy and Open Society*. 2018. 299-299. 10.33278/SAE-2018.eng.299 (مارك نوتورنو: بوبر وهايك حول الديمقراطية والمجتمع المفتوح)
- Josphat, O "Karl Popper's Vision of Democracy as the Ideal Society". A Master thesis submitted in Philosophy, University of Nairobi, 1994.
(اوييجو جوزفات: رؤية كارل بوبر للديمقراطية كمجتمع مثالي).

(4) Stokes, G. "Karl Popper›s revisionist/realist theory of democracy". *In* Jarvie, I Milford, K and Miller, D eds. *Karl Popper: A Centenary Assessment*, Volume 1, Ashgate Publishing, Aldershot, England, 2019. pp. 217-230 (جيوف ستوكس: نظرية كارل بوبر المعدلة/ الواقعية للديمقراطية).

(5) Notturno, M. *Popper and Hayek on Democracy and Open Society*. 2018. 299-299. 10.33278/SAE-2018.eng.299 (مارك نوتورنو: بوبر وهايك حول الديمقراطية والمجتمع المفتوح).

العقلانية؛ أيْ إنَّ بوبر أكَّد أهمية المذهب النفعي السلبي الذي يركّز على تقليل المعاناة وليس تعظيم السعادة،[1] إلى جانب الإصلاح الإيجابي المتدرِّج والمحدود من قِبَل الدولة (الهندسة الاجتماعية التدرُّجية).

ويُقصَد بالشر المشترك الشرورُ والآلام الاجتماعية المُلِحَّة والملموسة أو بتعبير الأصوليين: المفاسد العامة المُتَّفَق عليها، مثل: الجوع، والخوف، والمرض، والقهر، والظلم، والفساد، وغياب الأمن. ولعلَّ من الأيسر التوافق على الشرور الاجتماعية السلبية وحصرها بدلاً من التركيز فقط على الأهداف الإيجابية النهائية، أو الخير المشترك. فعند حصر الاهتمام بمقصد الخير المشترك، يتبادر إلى الذهن السؤالان الرئيسان الآتيان وَفق النظرية الشخصية للمعرفة الأخلاقية: ما الخير الذي يتعيَّن علينا اختياره؟ ما المشترك الذي يتعيَّن علينا اختياره؟

ولكنْ، حتى في حال التركيز على درء الشر الاجتماعي المتّفَق عليه، فإنَّ الأسئلة الآتية تظل حاضرة في الذهن: كيف يجب إزالة الشر المشترك الموضوعي؟ وهل يوجد إجماع على أفضل السُّبُل لتحقيق ذلك؟ وكيف نضمن نجاح الدور المنوط بالدولة في هذا المجال؟.[2]

---

(1) Stokes, G. "Karl Popper›s revisionist/realist theory of democracy". *In* Jarvie, I Milford, K and Miller, D eds. *Karl Popper: A Centenary Assessment*, Volume 1, Ashgate Publishing, Aldershot, England, 2019. pp. 217-230.

(جيوف ستوكس: نظرية كارل بوبر المعدلة/ الواقعية للديمقراطية).

(٢) أنظر:

- Shearmur, J. *Popper and Negative Consensus*. Unpublished. Italian translation 2002. "Popper e il consenso negative". *Nuova Civilt`a delle Macchine XX*, pp. 98-105. [= S.Gattei, editor, Karl R. Popper 1902-2002: Ripensando il Razionalismo Critico]. 2001.

(جيرمي شيرمور: بوبر والتوافق السلبي).

- Stokes, G. "Karl Popper's revisionist/realist theory of democracy". *In* Jarvie, I Milford, K and Miller, D eds. *Karl Popper: A Centenary Assessment*, Volume 1, Ashgate Publishing, Aldershot, England, 2019 (جيوف ستوكس: نظرية كارل بوبر المعدلة/ الواقعية للديمقراطية).

ثالثاً: ماهية الخير المشترك الموضوعي في فقه السياسات العامة

يرى هذا الكتاب أنَّه يُمكِن تحقيق الخير المشترك الموضوعي عن طريق الالتزام الفردي والجماعي بمجموعة عليا من القواعد المعيارية والسُّنن الواقعية، بما في ذلك المحْكمات وقاعدة الشورى التي تتسم بالعالمية والاطِّراد، وتستند إلى نظرية موضوعية للمعرفة، وتتلاءم مع فطرة الإنسان، وتُسهِم في بقاء المجتمع وتطوُّره وسعادته، بغَضِّ النظر عن الزمان والمكان. ومن ثَمَّ، فإنَّ الخير المشترك الموضوعي في المجتمع الإسلامي -من منظور هذا الكتاب- يُرسِّخ معاني المحافظة على الدين، والحياة، والعقل، والأُسرة، والممتلكات، ويتجاوزها، بالرغم من أهمية هذه المقاصد أو الكليات الخمس.

وبصورة أكثر تفصيلاً، يُقدِّم الخير المشترك الموضوعي المستنِد إلى الشريعة إطاراً إصلاحياً وتوجيهياً في المجال السياسي، ضمن حدٍّ أدنى من القيم والسُّنن الموضوعية (Minimalist Value Fremwork) التي تُفضي إلى منعة المجتمع، وسعادته في الدنيا والآخرة.

إنَّ هذا الإطار المرن والمعياري والمتنوِّع للسياسة العامة، والمعتمِد على القيم والسُّنن والقواعد والمقاصد الشرعية القطعية؛ هو إطار استراتيجي ذو قيمة وهداية وحكمة كبيرة، وهو أيضاً -خلافاً للمبادئ العلمانية الإنسانية- لا يُركِّز على قيمة مُهيمِنة واحدة، ويتجاهل بقية القيم الجوهرية، أو يُقلِّل من شأنها، مثل: المذهب النفعي السلبي (كارل بوبر)، والحرية الفردية (اليد الخفية والليبرالية الجديدة)، والاستقرار والبقاء (توماس هوبز)، وترويض القوَّة (بالتعدُّدية)، والسيادة الشعبية (بالديمقراطية الكلاسيكية)؛ فكل هذه المذاهب الأحادية غير التعدُّدية تفترض أنَّها تحيط بما تَعُدُّه القانون الطبيعي، أو الهدف الأسمى، أو الخير المشترك، بتركيزها على قيمة مُهيمِنة تراها مُطلَقة من دون أُخرى. وهذه المذاهب تتوسَّد غالباً عباءة العلمية Scientism، وتزعم عدم الحاجة إلى مصادر غيبية أو ميتافيزيقية للقيم أو أساطير الأوَّلين، وتكون عادة مدعومة بمنطق القوَّة (أو المال) لا قوَّة المنطق.

والخير المشترك الموضوعي غير قابل للقياس المباشر والمبسَّط، خلافاً للناتج المحلي الإجمالي مثلاً، لكنَّ ذلك لا يُقلِّل من أهمية هذا المقصد الاستراتيجي في فقه السياسات العامة. وفي هذا السياق، قال أحد المُتخصِّصين في اقتصاديات الرفاه، وهو تيبور سيتوفسكي T. Scitovsky: "إنَّ القياس الاقتصادي الكَمِّي Economic Quantification هو أمر جذّاب ومفيد، إلّا أنَّه يجب ألّا يحملنا على التعليق على قياس الكميات، أو ما هو قابل للقياس أكثر ممّا يستحق. إنَّ الدخل القومي هو -على أحسن حال- مقياس للرفاه الاقتصادي. والرفاه الاقتصادي هو جزء صغير جداً، ودائماً مُؤشِّر هزيل جداً، للرفاه الإنساني".[1]

ومثلما تتعدَّد أبعاد مداخل فقه السياسات والخير المشترك الموضوعي المستنِد إلى الشريعة، فإنَّ وسائله وآليات تنفيذه مُتعدِّدة الأبعاد أيضاً؛ ذلك أنَّ الشريعة ليست ديناً يستند إلى القانون أساساً Law-based Religion، من دون تجاهل أهمية التشريع القانوني في بناء الدول. فالخير المشترك الموضوعي المستنِد إلى الشريعة يعتمد على آليات حوكمة مُتنوِّعة (مركزية ولامركزية).

ويُمكِن تمييز الخير المشترك التوافقي (الاتِّفاق على قواعد معيارية عن طريق الحوار أو قاعدة الأغلبية مثلاً) من الخير المشترك الموضوعي؛ فهذا الأخير يفوق الإجماع (أو الأغلبية) باستناده إلى نظرية موضوعية للمعرفة، لا إلى نظرية شخصية لها، علماً بأنَّ الإجماع البشري لا يضمن الموضوعية المستقلة. أمّا الخير المشترك التوافقي في فقه السياسة العامة فيستند إلى مُكوِّنات معيارية موضوعية هي: قاعدة الشورى ومرجعية الشريعة. ومن ثَمَّ، فهو خير مشترك يجمع بين عناصر مبدئية موضوعية وأخرى تطبيقية إنسانية، طالما اتَّفق مع قطعيات الشريعة والسُّنن الربانية.

---

(1) Scitovsky, T. *The Joyless Economy: The Psychology of Human Satisfaction*. Oxford: Oxford University. 1992. .p:145 (تيبور سيتوفسكي: الاقتصاد الكئيب).

رابعاً: حوكمة الخير المشترك الموضوعي وتطبيقه السياسي

إنَّ عملية تنزيل الخير المشترك الموضوعي على أرض الواقع، من خلال السياسات الشرعية العامة، لا تنحصر فقط في البُعْد المعرفي الصرف المتمثِّل في التوصُّل إلى هذا الخير، وإنَّما تمتد لشمل أبعاداً تنفيذية وسياسية. ومن ثَمَّ، فهي ترتبط عضوياً بمسألة الحوكمة العامة. وقد تبنّى هذا الكتاب تعريفاً للحوكمة العامة ينصُّ على أنَّها: "التقاليد والمؤسسات التي يتمُّ وَفقها ممارسة السلطة في بلد مُعيَّن لتحقيق خيره المشترك".[1] فالسياسة العامة تُمثِّل المُنتَج النهائي لعملية الحوكمة.[2]

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ حوكمة الخير المشترك الموضوعي، وطريقة تفسيره وتأويله وتطبيقه على أرض الواقع، إنَّما تُمثِّل مسألة مُهِمَّة وسياسية من الطراز الأوَّل.[3] ولكنْ، مَنِ الجهة البشرية المخوَّلة والمُؤهَّلة للإجابة عن قضايا الخير المشترك الموضوعي في المجتمع الإسلامي؟ وبكلمات كلارك لومباردي C. Lombardi: "مَنْ أُوتي القدرة لتفسير وتطبيق الأحكام [القانونية الشرعية]؟ وما هي الإجراءات التنفيذية المُتَّبَعة؟".[4]

---

(1) Kaufmann, D. Back to the Basics : 10 Myths About Governance and Corruption. *Finance & Development*, IMF, 42; 3, 2005.

(دانيال كوفمان: العودة إلى الأساسيات: ١٠ خرافات حول الحوكمة والفساد).

(2) Peters, B. and Pierre, J. Comparative Governance: *Rediscovering the Functional Dimension of Governing*. Cambridge: Cambridge University Press. 2016.

(بي جاي بيترز وجون بيير: الحوكمة المقارنة).

(٣) قال الخوارج في عصر الخليفة الراشدي علي بن أبي طالب في توظيفهم السياسي للآية القرآنية: ﴿إِنِ ٱلۡحُكۡمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾ لإحداث الفتنة؛ أي إن الآية حق، ولكنْ أريد به باطل من قبل الخوارج، كما أفاد الخليفة علي. انظر:

- Lombardi, C. "Designing Islamic Constitutions: Past Trends and Options for a Democratic Future". *International Journal of Constitutional Law*, Vol. 11, No. 3, 2013.

(كلارك لومباردي: تصميم الدساتير الإسلامية).

(4) Who is given the power to interpret and apply the provision and what procedures do they follow?=

وعلى صعيد متصل، رأى سافدار أحمد S. Ahmed أنَّ "سيادة الله ﷻ لا يُمكِن ضمانها من خلال نظام بشري".[1]

لا يُمكِن تجاهل هذه القضايا الجوهرية، لا سيَّما إذا تذكَّرْنا طبيعة الإنسان في القرآن الكريم؛ فقد خُلِق الإنسان طاغياً، وظلوماً، وجاهلاً، ومجادلاً، وشحيحاً، وعجولاً. ومن ثَمَّ، فليس من السهل إصلاحه إلّا إذا عزم على تزكية نفسه، وساندته سياسات المجتمع ومؤسساته الأُسرية، والدينية، والاقتصادية، والتربوية، والإعلامية، والثقافية. ولكنْ، ماذا بشأن النخب التي تصنع السياسات وتُصمِّم المؤسسات؟ مَنْ يُزكّيها: الأسرة أم الدولة، أم الأسرة والأمة والدولة معاً؟

وبالمقابل، فإنَّ التوصُّل إلى الخير (أو الشر) المشترك الموضوعي (مثال: ضرورة مكافحة الفساد، أو الجوع بفاعلية كما تؤكده قطعيات الشريعة) لا يعني -بالضرورة- اقتناع الجميع به تصريحاً وفعلاً عاماً. وقد يتطلَّب تطبيق هذا الخير تعديل علاقات القوَّة التفاوضية لمصلحة مَنْ هم أكثر ضعفاً وأقل مورداً وقوَّةً في عملية صنع السياسة العامة.[2]

وهذا الكتاب مَعْنِيٌّ بتقصّي الملاحظات والتحفُّظات السابقة، بشقيها: الليبرالية والشرعية، في إطار مقصده العام، مُمثَّلاً في اكتشاف الخير المشترك الموضوعي المعتمد على الشريعة، وتحديده، وتنزيله. غير أنَّ هذه الملاحظات

=- Lombardi, C. "Designing Islamic Constitutions: Past Trends and Options for a Democratic Future". *International Journal of Constitutional Laaw*, Vol. 11 No. 3, 2013.
(كلارك لومباردي: تصميم الدساتير الإسلامية).

(1) The Soveriengty of God cannot be guaranteed through a man-made system (Ahmed, 2013: P:174).

(2) Rao, V. Process-Policy & Outcome-Policy: Rethinking How to Address Poverty & Inequality. *Dædalus, the Journal of the American Academy of Arts & Sciences*. 148 3 Summer. 2019.
(فيجايندرا راو: سياسة العملية وسياسة النتائج).

والتحفُّظات الجوهرية تتطلَّب إجراءً مختصراً رئيساً واحداً، هو ضرورة المقاربة التشاورية والعقلانية التواصلية في تحديد الخير المشترك التوافقي/ الموضوعي وفي تطبيقه، وفي صنع السياسة وبناء الدولة من منظور إسلامي.

خامساً: نُظُم حوكمة الخير المشترك والسياسات العامة

يعيش العالَم اليوم حالة حرجة من هشاشة الحوكمة العامة؛ أيْ ضعف القدرة على إدارة وتوجيه المجتمعات والدول وفق المستوى المطلوب لاستئصال المعضلات الجماعية المُتعدِّدة الأبعاد عن طريق السياسات العامة. وقد عملت كثير من المنظمات الدولية (مثل: صندوق النقد الدولي ومنظمة التجارة العالمية) على تقييد فضاء السياسات المحلية وأدواتها التي يُسمح بتطبيقها. ومن الواضح أنَّه لا يُمكِن التخلُّص من ضعف نطاق سيطرة الدولة، في ضوء التحديات والأزمات المتفاقمة، بمزيد من العمل المعتاد والبيروقراطية المُفرِطة.

ولتقييم قدرة أيِّ نظام على الحوكمة، يجب تقسيم أيِّ نظام مجتمعي إلى ثلاثة أقسام:[1]

١- النظام المطلوب حوكمته، وتحديداً درجة تعقيده، وتنوُّعه، وحجمه، وديناميته.

٢- آليات الحوكمة، أو نظامها، وهي تقليدياً: الدولة، والسوق، والمجتمع المدني.

٣- التفاعلات بين المُكوِّنين السابقين.

والمؤكد أنَّ تحسين القدرة على الحوكمة ورسم السياسة العامة في المجتمعات

---

(1) Bavinck, M., Chuenpagdee R., Jentoft S., & Kooiman J eds. *Governability of Fisheries: Theory and applications*. Dordrecht: Springer, 2013 (مارتن بافينك وآخرون: حوكمة مصائد الأسماك).

المعاصرة (الكبيرة والمُتنوِّعة والمُعقَّدة والسريعة التغيُّر) يتطلَّب تنوُّعاً موازياً في آليات الحوكمة،[1] وتحديداً استغلال آليات حوكمة جديدة و"طبيعية" ومُكمِّلة؛ أيْ توظيف آليات غير مُستخدَمة سابقاً مثل: الأخلاق والأُسرة والأُمَّة والسُّنة الالهية، تكون منسجمة مع الفطرة الإنسانية وسُنن الله في المجتمعات، وتوظيف آليات أُخرىٰ مُكمِّلة لا بديلة عن الآليات التقليدية، وهي في علم الاقتصاد: السوق والدولة. وقد أضافت إليها أدبيات الحوكمة الحديثة كُلًّا من المجتمع المدني والتشبيك (أو الأُمَّة بمفهومها العام).

فوَفقاً لِما يراه هذا الكتاب، فإنَّ المجتمع المدني ليس مُمثَّلاً بمجموعة منظمات غير حكومية، تتلقّىٰ الدعم من الداخل والخارج، وإنَّما هو المجتمع بمفهومه العام.[2] أمّا وصفه بالمدنية فجاء فقط لتأكيد الدور الفاعل للثقافة والمعايير الاجتماعية والأخلاقية بمنأىٰ عن السلطة والقوَّة الإكراهية واللجوء إلىٰ العنف. وبناءً علىٰ ذلك، فإنَّ المُؤلِّف ينظر إلىٰ لفظة (الأُمَّة) بوصفها مصطلحاً قرآنياً ذا أبعاد سياسية أوسع من المجتمع المدني، وأكثر أصالةً وتعقيداً وغنىً منه.[3]

ويرىٰ معميش -مصيباً- أنَّ مفهوم "المجتمع المدني" جزء من مفهوم "الأُمَّة" بحسب المرجعية الإسلامية، وأنَّه ليس بديلاً عن مفهوم "الأُمَّة"، أو مُفتِّتاً له، وأنَّه يُشترَط في مؤسساته -بوصفه ضابطاً رئيساً لنموذج المجتمع المدني من منظور إسلامي- الالتزام بسيادة مبادئ الشريعة الإسلامية وأصولها القطعية، لا أنْ

---

(١) يُسمّىٰ ذلك قانون آشبي في التنوُّع المطلوب Ashby›s law of requisite variety (Ashby, 1957) الذي ينتمي إلىٰ علم التوجيه، أو علم السيطرة والاتصال Cybernetics. انظر:

- Ashby, R. An Introduction to Cybernetics. New York: Wiley and Sons, 1957.

(ويليام روس آشبي: مقدمة في علم التوجيه).

(2) Kukathas, C. "Islam, democracy and civil society". *Journal des economistes et des etudes humaines*, Vol. 13, No. 2, 2003 (شاندران كوكاتاس: الإسلام والديمقراطية والمجتمع المدني).

(٣) ورد مفهوم "الأُمَّة" الاستراتيجي في القرآن الكريم أكثر من (٦٠) مرَّة.

تكون مَطِيَّة للقيم الغربية الليبرالية ومصالح الغرب. ومن الجدير بالذكر أنَّ للأُمَّة أبعاداً مُتعدِّدة؛ سياسية، وغير سياسية، كما هو حال مؤسسة الشورىٰ.(١)

وتقليدياً، ترتبط الحوكمة بتحقيق النظام وممارسة القوَّة المادية. ولكنْ، ما المقصود بالقوَّة من منظور متكامل؟ من الشائع النظر إلىٰ القوَّة بوصفها المقدرة علىٰ تحقيق النتائج، أو الأهداف المنشودة،(٢) أو التأثير فيها -علىٰ الأقل- من دون استخدام التهديد والقوَّة الخشنة والإكراه بالضرورة (قصة الرجل الصالح مع النبي موسىٰ ﷺ). فالقوَّة نوعان: قوَّة ناعمة وأُخرىٰ خشنة، وقوَّة تكاملية وأُخرىٰ تهديدية،(٣) وليس شرطاً استخدام القوَّة القسرية عامة؛ فهذا يُخْضِعها حتماً -كغيرها من آليات الحوكمة- لقانون تناقص الغلَّة أو النتائج.(٤)

ومن ثَمَّ، فإنَّ حوكمة الخير المشترك -من المنظور الشرعي- لا تُحتِّم اللجوء إلىٰ الهندسة الاجتماعية اليوتوبية والقسرية؛ أيْ فرض إصلاحات شاملة، وغير

(١) أيَّد المُؤلِّفَ عددٌ من الباحثين في أنَّ الأُمَّة -في إطار وثيقة المدينة- هي هيئة سياسية أصلًا، لا دينية خالصة. أمّا في القرآن الكريم فيوجد تنوُّع في المعنىٰ. وبعض الدارسين رأىٰ أنَّ الأُمَّة هي "مُطلَق الجماعة إذا تميَّزت عن غيرها، أيّاً كان مضمون المميز". انظر:

- خليف، محمد. "مقومات الدولة الإسلامية في ضوء وثيقة (دستور) المدينة المنورة"، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين**، جامعة الأزهر، ٢٠١٨م.

في حين رأىٰ آخرون أنَّه يغلب علىٰ مفهوم "الأُمَّة" الطابع الديني الوجودي: الأُمَّة بوصفها مفهوماً يشمل المُوحِّدين بالله ﷻ منذ آدم حتىٰ قيام الساعة. وانظر:

- معيمش، عز الدين. "الشورىٰ بين النص والتاريخ"، **مجلة إسلامية المعرفة**، عدد (٨٣)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م، ص١٨.

(2) Hague, R. et al. *Political Science: A Comparative Introduction*. New York : Palgrave Macmillan, 2016 (رود هاغو وآخرون: علم السياسة: مدخل مُقارن).

(3) Boulding, K. *Three Faces of Power*, Newbury Park, California: Sage Publications. 1989 (كينيث بولدنج: الأوجه الثلاثة للقوة).

(٤) قال تعالىٰ: ﴿ذُو ٱلْقُوَّةِ ٱلْمَتِينُ ۝٥٨﴾ [الذاريات: ٥٨]، قال تعالىٰ: ﴿أَنَّ ٱلْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥]، وأنهّا ليست لأيٍّ من أنداده الزائفين.

مُتدرِّجة علىٰ المجتمع، من قِبَل نخبة منغلقة وغير منتخبة، وإنَّما تتطلَّب مراعاة مداخل فقه السياسات والخير المشترك الموضوعي المستند الىٰ قطعيات الشريعة بصورة مُتَّسِقة ومُتدرِّجة عند بناء المجتمعات والدول، وإصلاح الدساتير، وتصميم المؤسسات، وتبنّي السياسات العامة العليا إذا أريد تحقيق السعادة والعقلانية الجوهرية وَفقاً لنظرية المعرفة غير الشخصية.(١)

لقد صنَّف هذا الكتاب أساليب (آليات) الحوكمة العامة (آليات تحقيق التنسيق المجتمعي وتعديل السلوك البشري الأناني) إلىٰ عشرة أساليب Modes of Governance، هي:

١- السوق، والمنافسة، وحوافز الأسعار، والأجور النقدية.

٢- الحوكمة الهرمية: التنظيم الحكومي، والبيروقراطية، والسلطة الخشنة، والتسلسل الهرمي Hierarchy، والامتثال للتشريعات والأوامر الحكومية.

٣- الحوكمة التشاركية والتفاعلية، وأبرز أنماطها: الأمة وقاعدة الأغلبية والتدافع المشترك للفرقاء Partisan Mutual Adjustment. والأسلوب الأخير لا يتطابق في الإطار الإسلامي مع ليبرالية وسياسة جماعات المصالح الخاصة.(٢)

٤- الإنتاج الحكومي المباشر، والحوافز الضريبية.

٥- التشبيك Networks وحوكمة الشبكات، مثل: أرخصوها بالتَّرْك.

٦- الشورىٰ والتواصل والحوار بُغْيَةَ الإقناع.

---

(١) بالمقابل، رأىٰ رافاييل دومينغو R. Domingo أنَّ النظام القانوني العلماني الذي لا يحمي [أصل] الدين لا يُمكِن وصفه بالعلماني، بل هو مُناهِض للدين. انظر:

- Domingo, R. *God and the Secular Legal System*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016. P. 73 (رافاييل دومينغو: الإله والنظام القانوني العلماني).

(2) Grossman, G. and Helpman, E. *Special Interest Politics*. MIT Press Books. The MIT Press, 2001. (جين غروسمان وإلحنان هيلبمان: سياسة المصالح الخاصة) .

٧- التعاون على الخير، والأخلاقيات العامة، والفضائل الاجتماعية (رأس المال الاجتماعي).

٨- القيم الأخلاقية والقانونية الأُخرى التي تُسهِم في بناء الأُمَّة، وتعزيز الخير المشترك الموضوعي، مثل: مؤسسة الأُسرة، ومؤسسة الزكاة، ومبدأ طاعة القادة بالمعروف، وإصلاح ذات البين.

٩- التنبيه، والإيماءة، والنغزة، والوكز بلطف Nudges، في ما يُعرَف في العلوم السلوكية المعاصرة بعلم الاقتصاد السلوكي Behavioural Economics.(١)

١٠- التلاعب بالعقول عن طريق التضليل Disinformation، والخداع، والدهاء، والكيد، والمكر، والتهديد؛ للتأثير في سلوك الآخرين.(٢)

والحوكمة العامة في الإسلام تستعين بأساليب الحوكمة السابقة، ما عدا الأسلوب العاشر منها؛ ذلك أنَّ المكر في السياسة العامة مُحرَّم، وهو لا يُفضي إلى النتائج المنشودة في الدنيا والآخرة بحسب السُّنَّة الإلهية المعروفة بسُنَّة عقم المكر.(٣)

وفي هذا السياق، فإنَّ نهج ما يُعرَف بالحوكمة العليا؛(٤) أيِ المزيج **الفعلي**

---

(١) من الأمثلة على هذا النهج، قوله تعالى: ﴿وَمَا نُرْسِلُ بِٱلْءَايَٰتِ إِلَّا تَخْوِيفًا ۝٥٩﴾ [الإسراء: ٥٩]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَنُذِيقَنَّهُم مِّنَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَدْنَىٰ دُونَ ٱلْعَذَابِ ٱلْأَكْبَرِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝٢١﴾ [السجدة: ٢١]، وقوله ﷻ: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝٤١﴾ [الروم: ٤١]، وقوله عزَّ من قائل: ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا مَا حَوْلَكُم مِّنَ ٱلْقُرَىٰ وَصَرَّفْنَا ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ۝٢٧﴾ [الأحقاف: ٢٧].

(٢) الآية القرآنية الكريمة: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُوا۟ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ﴾ [النساء: ٨٣] تُؤكِّد بصورة أساسية ذمَّ إذاعة الإشاعات ونشرها في ما له صلة وثيقة بالأمن بغرض الشهرة والفتنة. وهذا يختلف اختلافاً كلياً عن التضليل الإعلامي المُمنهَج في السياسة العامة، بأوجهها الأمنية وغير الأمنية؛ إذ تحلُّ مشكلات السياسة العامة بإنكارها، أو بالتبخيس من أهميتها، أو بالتلاعب في الإحصاءات العامة المرتبطة بها.

(٣) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(4) Jessop, B. "Capitalism and its future: Remarks on regulation, government and governance". *Review of International Political Economy*, vol. 4, 1997 (بوب جيسوب: الرأسمالية ومستقبلها).=

المتعاضد لأساليب الحوكمة العشرة أعلاه؛ يُؤكِّد دور الأسلوب المتوازن والمنسق في توظيف مختلف أساليب الحوكمة العامة الشرعية. وهذا المزيج في حالة المجتمع الإسلامي يتكوَّن من الأساليب التسعة الأُولىٰ،[1] مع تأكيد الأسلوب السابع في الحوكمة العامة (قيمة التعاون علىٰ الخير) الذي يُمثِّل جزءاً مهماً من الخير المشترك الموضوعي. قال تعالىٰ: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مَّا أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ اللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ إِنَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٦٣﴾﴾ [الأنفال: ٦٣]، وكذلك الأسلوب الثامن الذي يتضمَّن طاعة القادة بالمعروف.

ومن منظور تقريري، تعتمد الحوكمة العامة (بمعنىٰ القدرة علىٰ تنفيذ السياسات العامة والإجراءات الجماعية) علىٰ جُمْلة من العوامل الرئيسة، أبرزها: الالتزام بمبادئ التزكية والتربية بالقدوة، والتعاون علىٰ البر، وطاعة القادة، والتوافق علىٰ الغايات، وتكوين رأس المال الاجتماعي، وبناء مُقدَّرات الإدارة العامة، والاهتمام بالحاجات التعليمية والتدريبية والصحية لأكثر السكّان فقراً، بما في ذلك نظاما الزكاة والوقف، وكذلك اختيار المزيج الأمثل من أنواع الحوكمة الجزئية المذكورة آنفاً، إلىٰ جانب الاستعانة بمعطيات العلوم الاجتماعية المعاصرة، لا سيَّما علم الإدارة والحوكمة العامة، وعلم الاقتصاد، وعلم الاجتماع، وعلم السياسة، وعلم القانون، وعلم النفس الاجتماعي، ونظرية المباريات، وعلم التقنيات الاجتماعية SocioTechnics، وعلم الممارسات التطبيقية الفعّالة Praxiology، والإفادة منها في تطوير أسباب محركات التنسيق الاجتماعي السابقة، وتعزيزها في المجتمعات الإسلامية.[2] فمثلاً، عند الحديث عن التزكية، والتربية،

=- Meuleman, L. "Metagoverning governance styles: Broadening the public manager's action perspective". *In* J. Torfing, & P. Triantafillou eds., *Interactive Policy Making, Metagovernance and Democracy*. Colchester: ECPR Press, 2011.

(لويس موليمان: أنماط الحوكمة العليا).

(١) الحمصي، جمال. حوكمة الحوكمة في المجتمعات العربية، **صحيفة رأي اليوم**، ١٩/ ٢/ ٢٠١٩م.

(٢) علم التقنيات الاجتماعية هو أحد علوم السياسة العامة Policy Sciences الذي يدعو إلىٰ التطبيق العملي=

وإنشاء رأس المال الاجتماعي (الثقة، والتعاون، والالتزام بالأخلاق)، تبرز أهمية المؤسسات الأُسرية، والتربوية، والإعلامية، والدينية، والثقافية، والفنية، والشبابية، والمدنية، ويتجلّى دورها الفاعل في تعزيز هذه العوامل الداعمة للتنسيق والتعاون الاجتماعي.

وفي ما يخصُّ الحوكمة العليا من منظور معياري؛[1] أيِ المزيج الأمثل لمختلف أساليب الحوكمة العامة الشرعية، فإنَّ هذا الكتاب يرى أنَّ الإسلام قد أَوْلى توظيف الحوكمة اللامركزية والمبادرات الفردية (أو ما اصطُلِح عليه اليوم بالمجتمع المدني)، والأخلاق، والأُسرة، والسوق، وحوكمة الشبكات Network Governance، وزناً وتفضيلاً واهتماماً أكبر مقارنةً بأنماط الدولة، والتخطيط والتنفيذ المركزي، في ما يُعرَف بتبنّي الأنظمة التلقائية (العفوية) Spontaneous Order في مجال التنسيق الاجتماعي. وبهذا الخصوص، أكَّدت عدد من النصوص والمقاصد الشرعية والسُّنن الاجتماعية القرآنية الدورَ الفاعل للأساليب التشاركية والتشاورية، وأهمية التعاون على البر واعتماد الأُمَّة والسوق والمسؤولية الفردية في تحقيق الخير المشترك الموضوعي، وتخصيص الموارد في المجتمع الإسلامي.[2] وهذه أبرزها:

= للمعرفة التجريبية الصارمة في العلوم الاجتماعية المُتعدِّدة التخصُّصات، لا سيَّما علم الاجتماع التطبيقي؛ لحلِّ مشكلات السياسة العامة، وتطوير الواقع الاجتماعي نحو الأفضل عن طريق الفعل والتغيير الاجتماعي الواعي والمُخطَّط والفعّال؛ سواء على المستوى الجزئي أو المستوى القطاعي أو على مستوى الكلي. انظر:

- Podgórecki, A. "Sociotechnics: Basic Concepts and Issues". *In Social Engineering*. Edited by Podgórecki, A., Alexander, J., and Shields, R., Kingston: Ontario: McGill-Queen's Press. 1996. (آدم بودجوريكي: علم التقنيات الاجتماعية: مفاهيم وقضايا أساسية)

(1) Meuleman, L. "Metagoverning governance styles: Broadening the public manager's action perspective". *In* J. Torfing, & P. Triantafillou eds., *Interactive Policy Making, Metagovernance and Democracy*. Colchester: ECPR Press, 2011 (لويس موليمان: أنماط الحوكمة العليا).

(٢) تميل نظرية النخبة Elite Theory في علم الاجتماع السياسي إلى النظر إلى الأُمَّة (أو الجماهير بحسب مفاهيم هذا الحقل العلمي)، بوصفها غير عقلانية، وغير مكترثة؛ أيْ غير قادرة على المشاركة في صنع=

١- الحثُّ على الشورى والتشاور في الشأن العام.

٢- احترام الاقتصاد الإسلامي الملكيةَ الفردية، وتأكيده حماية المال الخاص، واعتماده السوق الحُرَّة -بوصفها آلية عامة- لتخصيص الموارد، واستخدامها أداةً للتصويت الاقتصادي، ضمن الحدِّ الأدنى من العبء الضريبي، ومراعاة تنظيمها بالحسبة والمنافسة،[1] علمًا بأنَّ الانتخابات الحُرَّة هي الأداة في السوق السياسي عامة.

٣- الاتِّفاق التشاركي على دستور (أو وثيقة) المدينة المنورة الذي ضمَّ أطراف مجتمع المدينة المُتعدِّد الأديان.

٤- مبدأ عصمة الأُمَّة من الضلال؛ فقد أجمع جمهور أهل العلم على أنَّ الأُمَّة معصومة من الاجتماع على الضلالة، وأنَّ العصمة هي فقط لمجموع الأُمَّة،

=السياسة العامة وتقييمها، وغير راغبة في ذلك؛ ما يجعلها قابلة للانقياد لتفضيلات النخبة (أو النخب) السائدة. انظر:

- Dobratz, B. et al. *Power, Politics, and Society: An Introduction To Political Sociology*. New York: Routledge, 2012 (بيتي دوبراتز وآخرون: القوة والسياسة والمجتمع).

ولا ينبغي لهذه الفرضية الوصفية أنْ تتحوَّل إلى رؤية معيارية عابرة للمكان والزمان، فنرتكب بذلك المغالطة الطبيعية، ويتحوَّل الواقع التأشيري إلى معيار إلزامي، وبالقوَّة القسرية إنْ لزم ذلك. ومن ثَمَّ، فإنَّ هذه الفرضية لا تنطبق -بالضرورة- على كل الأزمنة والأمكنة؛ فللأُمَّة في الإسلام دور أساسي معياري في العلاقة بين الدولة والمجتمع عن طريق مؤسسات الشورى والأمر بالمعروف وغيرهما. انظر:

- الريسوني، أحمد، **الأمة الإسلامية هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م.

(١) من الأدلة الشرعية على اعتماد آلية السوق الحُرَّة التنافسية في المجتمع الإسلامي (مقابل التدخُّل الحكومي المركزي): الاعتراف بمبدأ التراضي، قال تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء: ٢٩]، ومقصد حفظ المال والملكية الفردية وحمايته بالعقوبات الحدودية الصارمة، وتحريم الاحتكار (الانتاج الحكومي يُسهِّل الاحتكار)، والتوجُّه إلى تحريم التسعير في الأسواق بوصف ذلك قاعدة عامة، وتخفيض عبء الزكاة على الأموال الخاضعة (٢,٥ ٪ فقط بوصف ذلك قاعدة عامة)، وتأسيس السوق في المدينة المنورة بعد الهجرة النبوية مباشرة، وإقرار سُنَّة التدافع (الاقتصادي).

وأنَّها ليست لأيِّ فرد أو جماعة فيها. وهذا المبدأ يوجِب إلزامية الشورى، وعدم عصمة النخبة.

٥- سُنَّة التدافع المشترك في الأرض. فإذا أوجد الله ﷻ في الأرض سُنناً مجتمعية لمنع الفساد، عُدَّ الأخذ بها فريضة.[١]

٦- سُنَّة "التواصي بالحق وبالصبر" التي وردت في سورة العصر، وأقسم فيها سبحانه بأنَّ مَنْ لم يأخذ بهذه السُّنَّة فهو في طريق الخسران المبين.

٧- الحديث النبوي الشريف: "إِنَّما بُعِثْتُ لِأُتَمِّمَ مَكارِمَ الْأَخْلاقِ".

٨- مقصد حفظ النسل والأُسرة، وتبنّي نظام النفقات الأُسري اللامركزي، وقيم الإنفاق، والصدقة، والقرض الحَسَن للفقراء والمساكين وذوي القُربى، وحقوق الجار، وغيرهم.

٩- مؤسسة الإصلاح بين الناس (إصلاح ذات البين).

١٠- قيمة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وقيمة "الدين النصيحة".

١١- قيمة الجدال بالتي هي أحسن، والدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، ومبدأ "أنت على ثغرة من ثغر الإسلام فلا يؤتين من قبلك"، ومبدأ "أرخصوها بالتَّرْك".

١٢- تأكيد أهمية ما ينفع الناس واستدامته في السياسة والحوكمة العامة. قال تعالى: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الرعد: ١٧]. ولا ضمان لتحقيق هذه الغاية من دون استطلاع آراء الناس وسبر غورها.

وبحسب نظام الحوكمة العليا في الإسلام، فإنَّ الأُسرة تتبوَّأ الموقع الأوَّل لتكوين رأس المال الاجتماعي، وتعزيز اليد الأخلاقية في السوق، والدولة، والأُمَّة، والمجتمع

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

المدني.[1] فعن طريق مؤسسة الُأسرة، يُمكِن توظيف قيم التعاون، والإيثار، والصدق، والأمانة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالحكمة والموعظة الحسنة، وإتقان العمل، وتحصيل العلم، بالتعاضد مع المؤسسات الإعلامية، والدينية، والتربوية، والفنية؛ ما يحدُّ من تدخُّل الدولة في الحريات، والأسواق الحُرَّة، والفضاء العام.

وهذا لا يعني حتماً إقصاء الدولة أو "التنين الموجه"[2] في حوكمة الحوكمة من منظور إسلامي؛ لأنَّ الله تعالىٰ ليزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن في بعض الأحيان. بيد أنَّه يتعيَّن علىٰ السلطات التنفيذية والتشريعية والقضائية والإعلامية الالتزام بالقيم العليا التي تُوجِّه الاجتهاد السياسي. فوظيفة الدولة في الإسلام هي "تحقيق سيادة التشريع الإسلامي، وتنفيذ أحكامه، ومقاصده، وقواعده، وسُننه القطعية".[3] وبحسب هذا الكتاب، فإنَّ المهمة الأساسية للدولة هي الإسهام الفاعل في تحقيق الخير المشترك الموضوعي، بما في ذلك الرخاء (خصوصاً للفئات المهمشة) والبقاء والازدهار والاستقرار، ومنع الظلم والفساد، وتحقيق مصالح الرعية في الدنيا والآخرة.

ويرتبط موضوع الحوكمة العليا في المجتمعات المعاصرة ارتباطاً عضوياً بدساتير المجتمعات، بوصفها أهم وثيقة تشريعية في الدولة. فمثلاً، تزداد أهمية الأُمَّة، ومنظمات المجتمع المدني الإسلامي من منظور عملي عندما يعطيها النظام الدستوري أهميةً ووزناً في العملية التشريعية، كما هو حال جماعات الضغط (اللوبيات) المحلية الفيدرالية في نظام الولايات المتحدة الأمريكية؛ إذ يمنحها هذا النظام حقَّ النظر في التشريعات وإقرارها.

---

(١) انظر: الحالة العملية رقم (١) في الفصل السادس.

(٢) بوردو، جوردج. **الدولة**، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والوقائع، ١٩٨٥م.

(٣) للاستزادة، انظر:

- الكيلاني، عبدالله. **وظائف الدولة في ضوء الفكر السياسي للإمام الجويني**، سلسلة كتاب الأمة، عدد (١٨١)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون، ٢٠١٨م.

سادساً: إمكانية ومرغوبية التوصُّل إلىٰ الخير المشترك الموضوعي: المُسوِّغات وكيفية تحييد آثاره الجانبية

إنَّ إمكانية التوصُّل إلىٰ الخير المشترك الموضوعي مشروطة بالتوصُّل إلىٰ نظرية موضوعية للمعرفة الأخلاقية Objective Moral Epistemology. وهذا تحديداً ما تستبعده النظرية الأخلاقية الغربية العليا Meta-Ethics، والنظرية الغربية المعاصرة للمعرفة الأخلاقية؛ فكلتاهما تستند عموماً -باستبعاد دين الكنيسة- إلىٰ مذهب الشكِّ الأخلاقي، والنظرية الشخصية (النسبية) للأخلاق والمعرفة الأخلاقية.[1]

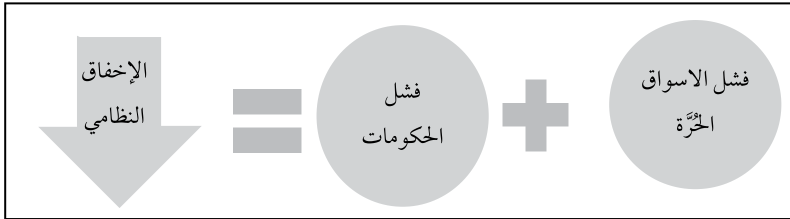
ولكنَّ الحاجة المُلِحَّة إلىٰ القيم الأخلاقية والخير المشترك الموضوعي لا تقتصر فقط علىٰ وظيفتها في توجيه علوم السياسة العامة وأولويات العلوم الاجتماعية، واتِّخاذ القرارات الجماعية، وتوجيه التخطيط القومي والسياسات العامة عموماً، وإنَّما تتجاوز ذلك إلىٰ وظيفتها الأساسية في مجال الحوكمة اللامركزية العامة، وتحقيق النظام الاجتماعي العفوي أو التلقائي المستند الىٰ الإجماع حول القيم المشتركة.

وبالمقابل، فإنَّ الإفراط في توسيع الخير المشترك في المجتمعات التعدُّدية المعاصرة والكبيرة والمعقَّدة حتىٰ لو عُدَّ خيراً موضوعياً وَفق معايير نخبوية أو ديمقراطية، وبصورة مُناقِضة لسُنَّة التنوُّع البشري، واللجوء إلىٰ التشريعات القانونية والقوَّة غير الناعمة لحمايته (سحب الناس إلىٰ الجنة بالسلاسل) قد يفضي إلىٰ الشمولية والسلطوية وطغيان الأغلبية، ويضرُّ بحريات الأفراد العامة من دون وجود مُسوِّغات شرعية كافية. فللموضوعية أهميتها الشرعية وكذلك العقلانية الجوهرية؛ إذ تُسهِمان بفاعلية في بناء الدول والمجتمعات. بيد أنَّ للتنوُّع والتعدُّدية أصلاً شرعياً كذلك، وقد يُفسِّر ذلك سبب وجود الظنيات و"المتشابهات" في القرآن الكريم بغَضِّ النظر عن حجمها النسبي مقابل المحكمات؛ ذلك أنَّ المقصد هو وجود حدٍّ أدنىٰ من

(1) Lee, K. A New Basis for Moral Philosophy Ibid (كيكوك لي: أساس جديد لفلسفة الأخلاق).

القيم المشتركة الموضوعية، لا جعل المجتمع كله على قلب رجل واحد، حيث لا مجال للتنوُّع والتعدُّد وتباين الاجتهادات.

وسنعرض -بشيء من التفصيل- المسوّغات العقلانية والأهمية الاستراتيجية للخير المشترك الموضوعي للسياسة العامة العليا القائمة على نظرية موضوعية عليا للأخلاق، بدءاً بالإخفاق النظامي Systemic Failure؛ أي الإخفاق الشمولي في النظام الاقتصادي الاجتماعي السياسي كله نتيجة الفشل المزدوج لكلٍّ من السوق والحكومة، بحسب نظرية فشل السوق (اقتصاديات الرفاه)، ونظرية الفشل الحكومي (اقتصاديات الاختيار العام).



ويتراوح هذا الإخفاق النظامي في شِدَّته بين مُجرَّد البُعْد عن الوضع الأمثل -في حدِّه الأدنى- وهشاشة الدولة، أو حتى إخفاقها الكامل في تحقيق وظائفها الأساسية؛ ما يُحتِّم وجود آليات حوكمة مجتمعية جديدة، غير اليد الخفية (الأسواق الحُرَّة)، واليد المتدخِّلة (الدولة)، أهمها: رأس المال الاجتماعي والخير المشترك الموضوعي.

فإنْ قيل إنَّ لكل جماعة في المجتمع التعدُّدي المعاصر مفهومها الشخصي للخير المشترك، وإنَّ الاختلاف على هذا الخير المتميِّز قد يولّد نزاعات مدنية مُؤجَّجة خارجياً؛ فإنَّ ذلك يبرز أهمية ما يأتي:

١- الاعتماد على نظرية موضوعية للمعرفة الأخلاقية تتجاوز قيود العدمية الأخلاقية والتعدُّدية السياسية، وتتغلَّب على عقبة المغالطة الطبيعية.

٢- تبنّي مبدأ الحوار والإقناع والحكمة والموعظة الحسنة في التوصُّل إلىٰ الخير المشترك الموضوعي، وفي تنفيذه (مثال: دستور المدينة المنورة).

٣- تحريم التفرُّق في قطعيات الدين، وتجريم ذلك.

٤- إدراك الأبعاد المُتعدِّدة للخير المشترك الموضوعي، بما في ذلك الشورىٰ والتدافع المشترك.

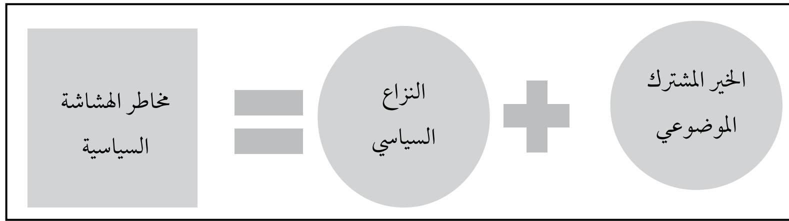
٥- تجنُّب اتِّباع المتشابهات وفرضها، وتبنّي مبدأ عدم العصمة من الخطأ في تفسير الظنيات وتطبيق القطعيات.

٦- تحريم خطاب الكراهية، والتكفير الفئوي.

٧- عدم تضخيم الخير المشترك الموضوعي بصورة مصطنعة.

٨- اعتماد مبدأ حرية العبادة والحقوق الشخصية.

وكل ما سبق لا بُدَّ أنْ يحول دون تحقيق المعادلة المعضلة الآتية:



وبالمثل، ينبغي لفقه السياسة العامة المتكامِل أنْ يُسهِم في حلِّ هذه المعضلة المحتمَلة ضمن إطار زماني ومكاني مُحدَّدين (باستخدام تحليل الحالة Situation Analysis)؛ أيْ يجب تفعيل العلم التجريبي للإحاطة بأفضل الوسائل (الذكاء وعقلانية الوسيلة) الكفيلة بحلِّ مختلف أنواع المعضلات الجماعية (الاقتصادية والاجتماعية والبيئية والروحية والأُسرية)، لكنْ من دون توليد معضلة جماعية سياسية تستهلك -لأسباب ذاتية أو خارجية- المنافع الناتجة من تطبيق الخير المشترك

الموضوعي. وهنا تصبح إشكالية السياسة العامة العليا مُمثَّلة في السؤال الآتي: كيف يُمكِن تحقيق الخير المشترك الموضوعي من دون صراع المجتمع وعلمنته؟

سابعاً: إمكانية العقلانية القيمية في المجال السياسي Axiological Political Rationality

١- ماهية العقلانية

اعترف الفيلسوف الغربي ألسدير ماكنتاير Alasdair MacIntyre في كتابه "عدالة من؟ وأيَّة عقلانية؟" أنَّ العقلانية في عصر ما بعد الحداثة ليست مفهوماً مُطلَقاً وفريداً، وإنَّما تشمل -على الأقل من منظور غربي- مفاهيم مختلفة، بل مفاهيم بديلة ومتنافسة؛ ما يُذكِّرنا بالنظرة الغربية الدارجة للخير المشترك.[١]

وقبل ذلك، حدَّد بول ديزينغ P. Diesing في كتابه "العقل في المجتمع" خمسة أنواع للعقلانية، هي: العقلانية الاقتصادية، والفنية، والاجتماعية، والسياسية، والقانونية. وقد أضاف ديزينغ إليها لاحقاً العقلانية البيئية (تشمل غالباً العقلانية الوبائية)، ويُمكِن لمُؤلِّف الكتاب أنْ يضيف إلى القائمة أيضاً: العقلانية الأُسرية، والعقلانية الروحية.[٢]

وهذا التعدُّد في أبعاد العقلانية وأنواعها يُظهِر ما يأتي:

أ- تعقيد مفهوم "العقلانية" وضبابيته.

ب- أهمية النظرة التكاملية، بل التعاضدية للعقلانية في تحليل السياسات العامة الحكيمة، وتطبيقها، وتقييمها. فالعقلانية لها أوجه عديدة، شأنها في

(1) MacIntyre, A. *Whose Justice? What Rationality?,* Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988.
(ألسدير ماكنتاير: عدالة من؟ وأية عقلانية؟).

(2) Diesing, P. *Reason in Society: Five Types of Decisions and their Social Conditions*. Ibid.
(بول ديزينغ: العقل في المجتمع).

ذلك شأن الخير المشترك، ومعظم هذه الوجوه يُؤكِّد صعوبة التصميم أو التخطيط البشري الفاعل والديمقراطي للبيئة والمؤسسات والإجراءات الاجتماعية؛ نظراً إلى عدم كفاية المعلومات، والأنانية، وضعف الحوافز الفردية في القطاع العام والقطاع الخاص.

٢- ماهية العقلانية القيمية

من منظور عام، فإنَّ أيَّة نظرية عامة للعقلانية يجب أنْ تتضمَّن نوعين -على الأقل- من أنواع العقلانية، هما:

أ- العقلانية الأداتية أو الإجرائية : Instrumental Rationality يُقصَد بها عقلانية اختيار الأداة أو الوسيلة المُثلى؛ أي الوسيلة التي تُحقِّق أكبر عائد صافٍ لتحقيق الهدف المنشود.

ب- العقلانية الجوهرية Substantive Rationality: يُقصَد بها العقلانية المُرتبِطة باختيار الغايات أو الأهداف المجتمعية المُثلى.(١)

فالنوع الأوَّل من العقلانية يُفترَض أنْ يكون من اختصاص العلم التجريبي والعقل النظري، ولكنَّ هداية الله في مجال السُّنن القرآنية الكبرى في مجال بناء المجتمعات يُكسِبها دوراً أساسياً مُكمِّلاً في هذا الجانب.(٢) وأمَّا النوع الثاني من العقلانية فهو الأهم من منظور الغايات النهائية. فمثلاً، ما الفائدة الجوهرية من اختيار أفضل الوسائل التقنية لتدمير البشرية وتفكك عقلانيتها الاجتماعية والروحية؟ لقد أشار القرآن الكريم إلى هذا النوع من العقلانية الأداتية الفاشلة

---

(١) كارل مانهايم K. Mannheim (١٩٤٠) هو مِنْ أوائل مَنْ صاغ هذين المصطلحين للتمييز بين عقلانية الغايات والوسائل، لكنَّه ليس الوحيد الذي نوَّه بنوع من التمييز؛ إذ يوجد آخرون على شاكلته، مثل: ماكس فيبر M. Weber، و بول ديزينغ P. Diesing، وهربرت سيمون H. Simon.

(٢) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

التي لا تمنع الضلال. قال تعالى: ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ وَخَتَمَ عَلَىٰ سَمْعِهِۦ وَقَلْبِهِۦ وَجَعَلَ عَلَىٰ بَصَرِهِۦ غِشَٰوَةً فَمَن يَهْدِيهِ مِنۢ بَعْدِ ٱللَّهِ ۚ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الجاثية: ٢٣].

والعقلانية الجوهرية مُرتبِطة بالقيم والمعايير الأخلاقية؛ لذا عَمَد هذا الكتاب إلى تسميتها العقلانية القيمية Axiological Rationality. وهي عقلانية لا تستبعد العقلانية الإجرائية، بل تشملها. أمّا العكس فغير صحيح.[1] وهذا يعني أنَّ العقلانية الإجرائية ضرورية ومطلوبة، لتحقيق العقلانية القيمية، لكنَّها وحدها غير كافية، وقد تزيد الأمور سوءاً. قال تعالى: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَّيُضِلُّونَ بِأَهْوَآئِهِم بِغَيْرِ عِلْمٍ ۗ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِٱلْمُعْتَدِينَ ﴿١١٩﴾﴾ [الأنعام: ١١٩].

وفي خطوة إيجابية نحو عقلانية الخير المشترك، أقرَّ بعض المُفكِّرين الغربيين المعاصرين، مثل يورغن هابرماس، بأنَّ العقلانية مفهوم يتحقَّق بالتواصل البشري -لا بالتفكير النخبوي والأوامر المركزية- ضمن إطار ما يُعرَف بالعقلانية التواصلية Communicative Rationality.[2]

وبصورة مشابهة ومعارضة لاستراتيجية التصميم المؤسسي المقصود التي تبنَّتها بعض النخب (مثل المخططين الاشتراكيين)، وتهدف إلى تحقيق التغيير المركزي المخطط والإجباري؛ أكَّد أتباع المدرسة الأسترالية (مثل فريدريك هايك F. Hayek) رفضهم العقلانية الكلاسيكية الوضعية المُرتبِطة بالوسيلة والغاية، واعترافهم بفاعلية العقلانية التطوُّرية Evolutionary Rationality، والتعلُّم

(1) Grünberg, L. et al. eds. *The Mystery of Values: Studies in Axiology*. Amsterdam: Rodopi, 2000.
(لودويغ غرونبيرغ وآخرون: لغز القيم).

(2) Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon, 1984.
(يورغن هابرماس: نظرية الفعل التواصلي).

الاجتماعي.[1] والعقلانية التطوُّرية -علىٰ المستوىٰ الجماعي- هي عملية التطوُّر الطبيعي والتدرُّجي الناجمة عن تفاعل الأفراد في نسق مجتمعي مُعيَّن؛ لتحقيق توافق ونظام عفوي فعال Spontaneous Order، مثل تقاليد ضبط العلاقات الجنسية. وترفض هذه النظرية التخطيط المركزي العقلاني والشامل (من أعلىٰ إلىٰ أسفل) علىٰ مستوىٰ المجتمعات، وتُؤكِّد أهمية الحكمة الجماعية للأفراد، وأثر تفاعل العقلانيات الفردية، وتكيُّفها بمرور الزمن، في صياغة عقلانية مجتمعية وتطوُّرية، تتمثَّل في صورة التقاليد، والأعراف الصالحة، والمؤسسات الجماعية الفاعلة والقابلة للاستمرار وَفقاً لمبدأ البقاء للأصلح.[2]

وبوجه عام، أخفقت الفلسفة الليبرالية الغربية في تحديد الغايات المجتمعية وترتيبها ترتيباً ديمقراطياً يعتمد -حصراً- علىٰ التفضيلات والترتيبات الشخصية للأفراد. وهذا ما أثبته الاقتصادي كينيث أرو ضمن ما يُعرَف بنظرية استحالة أروArrow's Impossibility Theorem؛ إذ شكَّك من جديد في إمكانية تقديم تعريف ديمقراطي وعلماني للعقلانية الجماعية والخير المشترك التجميعي.

إنَّ الأساس العقلاني للغايات المجتمعية النهائية موضوع مُعقَّد، يرتبط بمشكلة فلسفية عميقة، تُسمّىٰ "المغالطة الطبيعية" في النظرية الأخلاقية الغربية.

---

(١) انظر:

- Hayek, F. *Law, Legislation and Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul. 1982.
(فريدريك هايك: القانون والتشريع والحرية).

- Hayek, F. *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
(فريدريك هايك: المذهب الفردي والنظام الإقتصادي).

(٢) الآية القرآنية الكريمة: ﴿فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذۡهَبُ جُفَآءٗۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمۡكُثُ فِي ٱلۡأَرۡضِۚ﴾ [الرعد: ١٧] تدعم هذه النظرية ضمن ظروف مساعدة، هي: سيادة الفطرة البشرية، وغياب الأنانية والمكر المؤسسي في الفساد والإفساد، ومرور الوقت الكافي لغربلة المؤسسات الفاسدة (الزبد).

ومن دون وجود حلول لهذا القيد الرئيس على العقلانية، فإنَّ المفاهيم المعيارية الأساسية مثل: الإصلاح، والتنمية، والتقدُّم، والسعادة، والحرية، والعدالة، والمصلحة العامة، والعقلانية، قد يطغى عليها طابع المضمون الموضوعي المحدود.

٣- ماهية العقلانية السياسية

العقلانية السياسية جزء مُهِم من العقلانية الإنسانية الشاملة. وبحسب بول ديزينغ، فإنَّ العقلانية السياسية هي أقل أنواع العقلانية الجزئية دراسةً، وأكثرها تأثيراً، وإنَّ عدم وجود إطار فاعل لاتِّخاذ القرارات السياسية يجعل المجتمع مقيداً ولا يستطيع إنجاز الكثير.[١]

ومن المُفترَض في علم السياسة أنْ يُعْنى -أكثر من غيره- بتعريف مفهوم "العقلانية السياسية"، وبيان أوجه تطبيقاته في مجال تحديد الخير المشترك وتحقيقه للمجتمع.[٢] غير أنَّ هذا العلم لا يزال ينظر إلى العقلانية السياسية -على المستوى الجماعي Collective Political Rationality- بوصفها مفهوماً غامضاً،[٣] ويُركِّز هذا العلم -في الوقت نفسه- على مفاهيم أساسية أُخرى، مثل: التعدُّدية، والصراع، والقوَّة، والاختيار العام في المجتمعات السياسية، من دون تركيز على العقلانية السياسية على المستوى الكلي.

وفي هذا السياق، يرى الفكر السياسي الأمريكي المعاصر أنَّ النموذج العقلاني للسياسة العامة هو نموذج التعديل المشترك للفرقاء Partisan

---

(1) Diesing, P. *Reason in Society: Five Types of Decisions and their Social Conditions*. Ibid. (بول ديزينغ: العقل في المجتمع).

(٢) المقصود بالعقلانية السياسية في هذا الجزء تحديداً هو العقلانية السياسية الجماعية، أو الكلية، لا عقلانية الفرد في المجال السياسي.

(3) McAvoy, G. *Collective Political Rationality: Partisan Thinking and why It's Not All Bad*. New York: Routledge, 2015 (غريغوري مكافوي: العقلانية السياسية الجماعية).

Mutual Adjustment،[1] الذي يُؤكِّد التدرُّجية والعقلانية المقيدة Bounded Rationality،[2] ومن ثمّ تعدُّدية القوىٰ ومراكز اتخّاذ القرار.

ولعلَّ أحد أهم أسباب تجاهل علم السياسة المعاصر للعقلانية السياسية الجماعية هو سيادة الشكِّ الأخلاقي في الفكر السياسي الغربي المعاصر. فبتأثير المذهب الوضعي والمذهب التجريبي، ابتعد علم السياسة المعاصر عن دراسة العقلانية القيمية بوصفها مفهوماً يحمل في طيّاته تناقضاً ذاتياً ومُتأصِّلاً.[3] فالعقلانية بالمفهوم الغربي الحديث تعني الالتزام بالعقل والتجربة للتوصُّل إلىٰ الحقائق، في حين تُعَدُّ القيم المُتعلِّقة بالحياة الفضلىٰ مسعىً لا طائل منه؛[4] ذلك أنَّ القيم من المنظور الغربي المعاصر هي مُجرَّد أفكار شخصية أو حزبية تدور حول ما هو مُفضَّل أو مرغوب به من الأوضاع الإنسانية، بعيداً عن الاختيار العقلاني الذي لا يجد له موطئ قَدم بين الرؤىٰ المتنافسة للحياة الفضلىٰ.

وفي ضوء ذلك، ركَّز علم السياسة المعاصر علىٰ التعدُّدية، والتدرُّجية، وعقلانية الفرد السياسي، والتعديل المشترك لجماعات المصالح الخاصة، وغَضِّ الطرف عن الخير المشترك، والتخطيط العقلاني الشامل، ودور الدين في تحديد الهدف الأسمىٰ للمجتمع، والغايات التابعة للنظام السياسي.

---

(1) Lindblom, C. *The Intelligence of Democracy: Decision Making Through Mutual Adjustment*. New York: The Free Press, 1965 (تشارلز لندبلوم: ذكاء الديمقراطية).

(2) Simon, H. "Rational Choice and the Structure of the Environment". *Psychological Review*, vol. 63, March. 1956 (هربرت سيمون: الاختيار العقلاني وبنية البيئة).

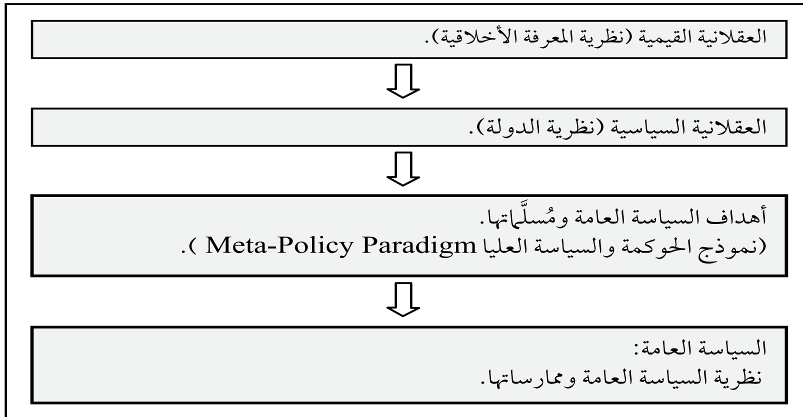
(3) Boudon, R. "The Present Relevance of Max Weber›s Wertrationalitiit Value Rationality". *In* Peter Koslowski ed. *Methodology of the social sciences, ethics, and economics in the newer historical school*, Springer, 1997 (ريمون بودن: الأهمية الراهنة لعقلانية القيم عند ماكس فيبر).

(4) Strauss, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, selected and introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press: Chicago. 1989.

(ليو شتراوس: الولادة الجديدة للعقلانية السياسية الكلاسيكية).

وبالمقابل، يفيد فقه السياسات العامة بوجود إمكانية وميزة في التوصُّل إلىٰ العقلانية القيمية السياسية، علىٰ مستوىٰ عالٍ، لا علىٰ مستوىٰ تفصيلي؛ ذلك أنَّ "الوحي الإسلامي قدَّم للبشرية قيماً سياسية كفيلة ببناء نظام سياسي عادل، وترك لهم الاجتهاد في ترجمتها إلىٰ مؤسسات وإجراءات حسب ظروف الزمان والمكان والإمكان".[١]

فمثلاً، يعتقد آرون ويلدافسكي A. Wildavsky بأنَّ إحدىٰ الوظائف الأساسية للنظام السياسي تتمثَّل في تحديد الأهداف المجتمعية.[٢] ومن ثَمَّ، فإنَّ من معاني العقلانية السياسية تحديد الغايات، والمُسلَّمات النهائية، والدعائم والأصول للسياسات العامة علىٰ أسس عقلانية وموضوعية (غير شخصية أو حزبية). وهذا في واقع الحال هو مجال فقه السياسات العامة، كما يبين المخطط الآتي:



المصدر: المُؤلِّف.

(١) الشنقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧.

(2) Wildavsky, A. "The Political Economy of Efficiency: Cost-Benefit Analysis, Systems Analysis, and Program Budgeting". *Public Administration Review*. 26. 10.2307/973301. 1966.

(آرون ويلدافسكي: الاقتصاد السياسي للكفاءة).

وبحسب المنظور الإسلامي للسياسة العامة، فإنَّ نظام القيم الإسلامي أسَّس قاعدة صُلْبة وثرية للعقلانية القيمية (الجوهرية)، ولاسيما في مجال المُحْكمات، خلافاً للمذهب الليبرالي الجديد الذي يعتمد أساساً على مذهب الشكِّ الأخلاقي. وبالمقابل، وفَّرت العقلانية القيمية الدعائم المتينة التي تَلزم النظرية الإسلامية للدولة، في صورة قيم ومبادئ وأصول عامة، ومن ذلك: تأكيد أهمية الشورى، والتدافع، ومكافحة التوزيع الجائر للموارد الاقتصادية، وتجريم استغلال السلطة عن طريق الرشوة. أمّا نظرية الدولة وعقلانيتها السياسية فتُعَدُّ منطلقاً وإطاراً إرشادياً لنموذج الحوكمة والسياسة العليا، في صورة غايات ومقاصد ومُسلَّمات حاكمة لإجراءات السياسات العامة وبرامجها وأنشطتها من منظور شرعي.

وبحسب هذا الكتاب، فإنَّ العقلانية السياسية، من منظور فقه السياسات العامة، هي كل ما يدعم التوجُّه نحو الخير المشترك الموضوعي ويحميه في المجتمع والدستور الإسلامي، بنوعيه: الجوهري وغير الجوهري، بما في ذلك المُكوِّنات الأخلاقية، والسُّننية، والشورية، والتعدُّدية.

وهذا التعريف يخدم المجتمع الإسلامي في الحوكمة الفاعلة؛ نظراً إلى التعقيد الاجتماعي المتفاقِم والمتمثِّل في الفشل المُزدوَج في الأسواق والحكومات (الإخفاق النظامي) في الدولة القومية الحديثة. ومنعاً لحلِّ مختلف معضلات السجناء (مثل: المعضلة الاقتصادية، والاجتماعية، والوبائية، والبيئية، والأُسرية) على حساب تفاقم معضلة السجناء السياسية؛ يجب أنْ يتضمَّن الخير المشترك الموضوعي آليات ووسائل وأدوات مُتنوِّعة وفاعلة لتخفيف النزاع داخل المجتمع الإسلامي التعدُّدي (مثل دستور المدينة)؛ سواء أكان هذا النزاع بدوافع خارجية، أم بدوافع داخلية، في ما يُعَدُّ إحدى الغايات الأساسية لعلم السياسة الإسلامي. زِدْ على ذلك أنَّ العقلانية السياسية، من منظور فقه السياسات العامة، تسعى لتحقيق التوازن الحرج بين التغيير والنظام، وبين إنجاز البقاء والرخاء، والاستقرار والتنمية، فضلاً عن ترويض القوَّة وتوظيفها في آنٍ معاً.

وهذا يختلف حتماً عن النموذج الإرشادي المُهيمِن سياسياً على العالَم الغربي المعاصر، الذي يرى في تنافس جماعات المصالح الخاصة وتوازنها، وفي حفظ النظام System Maintenance،(١) الوسيلة الفاعلة التي تفضي إلى تحقيق العقلانية السياسية في نهاية المطاف، وتحقيق المصلحة العامة على المدى البعيد.(٢) ولكنْ، هل يُمكِن لنموذج العقلانية السياسية الغربي السائد حالياً أنْ يتصدّى بفاعلية للمعضلات الجماعية والكوارث القومية العابرة للجماعات والأفراد، مثل فاجعة كورونا وتبعاتها الاقتصادية؟

لقد لخَّص روبرت ماير وآخرون R. Mayer et al. هذه المشكلة جيداً في منتصف السبعينات من القرن الماضي، حين قال: "هل القوَّة التدميرية لأزمة ما هي مُتطلَّب للبحث عن توافق على مشكلاتنا والقبول بفكرة التخطيط المركزي، أم أنَّنا نستطيع أنْ نتحرَّك باتجاه التعامل العقلاني والنظامي مع المشكلات الاجتماعية بصورة منظمة؟".(٣)

ومن المهم هنا إدراك مغالطة الكمال Nirvana Fallacy في الجدل المقنِع أعلاه؛ فهو يُؤكِّد الإخفاق الواضح في آليات الأسواق الحُرَّة والتعدُّدية السياسية، لكنَّه لا يُؤكِّد -بالضرورة- نجاح التخطيط المركزي؛ نظراً إلى نقص المعلومات والحوافز، بحسب نتائج التجربة الاشتراكية، ومعطيات اقتصاديات الاختيار

---

(1) Mayer, R. et al. *Centrally Planned Change: A Reexamination of Theory and Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1974 (روبرت ماير وآخرون: التغيير المخطط مركزياً).

(٢) انظر مثالب هذا النموذج التعدُّدي الغربي في الحوكمة السياسية في الفصل الرابع: أسس فقه السياسات العامة. ويرى المُفكِّر المعروف فريدريك هايك (F. Hayek) أنَّ هذا النموذج يجعل مصالح الجماعات المتنفِّذة أساساً للتشريع العام، على حساب الأغلبية الصامتة. انظر:

- Hayek, F. "The Political Order of a Free People". Vol. 3 of *Law, Legislation, and Liberty*. Chicago: University of Chicago Press, 1979 (فريدريك هايك: النظام السياسي للشعب الحرّ).

(3) Mayer, R. et al. *Centrally Planned Change: A Reexamination of Theory and Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1974 (روبرت ماير وآخرون: التغيير المخطط مركزياً).

العام، أو الاختيار الحكومي.[١] ونُذكِّر في هذا المقام بقول الاقتصادي الأمريكي جيمس بيوكانان J. Buchanan: "إذا فشلت كلٌّ من الأسواق والحكومات، ما هو البديل التنظيمي؟".[٢]

وعلىٰ النقيض من الادِّعاءات العلمانية المتعاقبة -منذ كتاب علي عبد الرازق: "الإسلام وأصول الحكم"[٣] بافتقاد الشريعة الإسلامية متطلَّبات العقلانية السياسية، ومرتكزات الحوكمة الرشيدة، ودعائم بناء الدول، فقد قدَّمت الشريعة أصولاً ومبادئ قيمية قطعية وعليا في المجال السياسي، أبرزها: التنوير الأخلاقي والتشريعي (الفصل الثالث)، وحفظ مقاصد الشريعة (الأهداف العليا للمجتمع الإسلامي)، وإقامة العدل، وتطبيق الشورىٰ، ومنح السلطة للأُمَّة، ووجوب طاعة أُولي الأمر بالمعروف، وتحريم التفرّق والتنازع في أساسيات الدين، وجواز التدافع في الوسائل والفرعيات، ومكافحة الظلم والفساد والاستبداد والطغيان، وحماية الحريات الدينية للأقليات، وضرورة إعداد القوَّة علىٰ اختلاف مُكوِّناتها، وتحريم موالاة الأعداء، ونبذ إذاعة الشائعات المُرتبِطة بالخوف والأمن.[٤] وبالمقابل، تركت الشريعة التفاصيل (الآليات، والمؤسسات، والتشريعات، والسياسات التنفيذية) للإبداع البشري، والعقلانية الأداتية، والتفكير الخلّاق بحسب سياق الظرف والمكان والزمان، من دون تجاوز القطعيات (النصوص التشريعية، والمقاصد، والقواعد الشرعية، والسُّنن الإلهية)؛ حرصاً منها علىٰ التعامل مع

(١) الحمصي، جمال. اقتصاديات الاختيار العام: نظرة عامة، **مجلة البنوك في الأردن**، عمّان، جمعية البنوك في الأردن، مجلد (٨)، عدد (٨)، ١٩٨٩م.

(2) Buchanan, J. *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press, 1975 (جيمس بيوكانان: حدود الحرية: بين الفوضىٰ والاستبداد).

(٣) عبدالرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم**، القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥م.

(٤) سيُحدِّد مُؤلِّف الكتاب لاحقاً أبرز النصوص القطعية الجزئية في مجال الحوكمة المجتمعية والسياسة العامة، وعددها (١٥) آية، أو مجموعة آيات محكمة.

مستجدات العصر بيسر ومرونة، والتكيُّف مع تعقيدات الواقع الإنساني السياسي، وتباين الظروف الأوَّلية للمجتمعات والأزمنة.

ومن الضروري تأكيد أنَّ العقلانية السياسية -من المنظور الإسلامي- ليست نموذجاً شاملاً، و"يوتوبيا"، وجاهزاً للتطبيق الأبوي، وإنَّما هي عقلانية مختلطة:

أ- كلاسيكية تجمع بين الثبات والقطعية في مُكوِّنات استراتيجية، وتحدد معالم الخير المشترك الجوهري ومنطلقاته.

ب- عقلانية شورية، ومفتوحة، وتعدُّدية، وقابلة للهداية والاجتهاد في بقية مُكوِّناتها، ومُمثِّلة في تفاصيلها الخير المشترك التوافقي.[1] أمّا من زاوية التطبيق، فإنَّ العقلانية الإسلامية لا توجِب اللجوء إلى الهندسة الاجتماعية "اليوتوبية"، بمعنى فرض إصلاحات شاملة وغير مُتدرِّجة وبالقوَّة على المجتمع بوساطة نخبة مغلقة وغير منتخبة، وإنَّما توجِب مراعاتها؛ أي العقلانية الإسلامية بصورة مُتَّسِقة ومُتدرِّجة عند بناء المجتمعات والدول، وإصلاح الدساتير، وتبنّي السياسات العامة العليا إذا أُريد تحقيق الخير المشترك الموضوعي وَفقاً لنظرية المعرفة غير الشخصية.

(١) إنَّ دعوة المسلم الله تعالى أنْ يهديه الصراط المستقيم **مع غيره**، في أثناء صلاته (١٧) مرَّة على الأقل، تُؤكِّد أنَّ هذا الصراط (أو الخير الموضوعي) هو غاية ليست يسيرة وجاهزة للتنفيذ النخبوي.

الفصل الثالث:

نحو فلسفة عامة جديدة: التنوير الإسلامي تأصيلاً وتطبيقاً- مقدمة في سيادة الشرع وحوكمة البشر[١]

تمهيد:

يروم هذا الفصل وضع الأسس والمنطلقات الفكرية النهائية للخير المشترك الموضوعي في فقه السياسات العامة؛ فهو يُؤسِّس لمبدأ التنوير الإسلامي، بوصفه بديلاً موضوعياً وتوافقياً لمذهب الشكِّ الأخلاقي والعلمانية الغربية، اللذين يُمثِّلان جذور الفكر الليبرالي المعاصر.

وبالرغم من اهتمام الباحثين ومراكز الدراسات بمبدأ سيادة الشرع أو حاكميته، وعلاقته بالديمقراطية والعقلانية البشرية منذ الربع الأخير من القرن العشرين الميلادي، في إطار ما يُعرَف بالإسلام السياسي Islamism،[٢] فإنَّ هذا المبدأ وتطبيقاته البشرية ما تزال بحاجة إلى مزيد من الدراسة والمراجعة، كما هو حال العلمانية العربية. وقد اكتسب هذا الأمر أهمية، لا سيَّما بعد تصاعد الرُّهاب من الإسلام إثر أحداث نيويورك عام ٢٠٠١م، وتنامي الخوف من الإسلام السياسي بعد ثورات الربيع العربي (التحوُّلات الديمقراطية العربية) بدءاً بعام ٢٠١١م.

---

(١) يقوم هذا الفصل بصورة شبه كاملة على بحث سابق للمُؤلِّف، حمل عنوان: "التنوير الإسلامي تأصيلًا وتطبيقاً: مُقدِّمة في سيادة الشرع وحوكمة البشر"، ونُشِر عام ٢٠١٩م في:

- Malaysian Journal For Islamic Studies Vol 3, Bil 2.

(٢) أعرّف الإسلام السياسي بأنه: الجماعات والأحزاب المُتنوِّعة في العالَم العربي والإسلامي التي تُؤمِن بأنَّ للدولة العقلانية (عن طريق التشريع وأدوات أُخرى أكثر ذكاء) دوراً ما في تطبيق أحكام تشريعية قطعية، وغير خلافية، وجماعية من الشريعة في الفضاء العام، بما في ذلك منع الظلم والفقر المدقع، وضمان الحريات الدينية للأقليات، بوصفها تُمثِّل الخير المشترك للمجتمع، وتسعى لتحقيق ذلك بأساليب ديمقراطية وسلمية وتدريجية، ضمن إطار تعدُّدي لا يستبعد الخير المشترك من السياسة العامة.

وكلتا الظاهرتين أهدرت موارد كثيرة، وأثَّرت في طبيعة النظام العالمي والإقليمي، وفي درجة استقراره، وامتد ذلك ليشمل آفاق الديمقراطية والشورىٰ في العالَم العربي والإسلامي.

معنىٰ الحاكمية:

لا يوجد إجماع علىٰ المعنىٰ الاصطلاحي الدقيق للحاكمية (أو سيادة الشرع)(١) بوصفها مفهوماً مُعقَّداً وحديثاً، ينتمي إلىٰ القرن العشرين الميلادي.(٢) فقد أفاد أبو فارس بأنَّ الحاكمية لله تعني أنَّه "لا مُشرِّع، ولا مُحلِّل، ولا مُحرِّم إلّا الله"(٣)، وأنهَّا تخصُّ "مَنْ يملك سلطة التشريع والحكم"(٤)، لكنَّه أغفل تعيين مَنْ يُشرِّع في منطقة العفو؛ أيْ ما لا نص فيه، وأغفل أيضاً مَنْ يختار الحُكّام، ويُراقِبهم، ومَنْ يحكم علىٰ أرض الواقع. أمّا هندي فعرَّف السيادة بأنَّها "[تطبيق] الشريعة علىٰ الناس جميعاً (حاكماً ومحكوماً) في كافة شؤون الحياة "(٥)، لكنَّه لم يُحدِّد المسؤول عن تطبيق الشريعة.

فكلا التعريفين تجاهل دور الأُمَّة في تسيير المجتمعات السياسية الإسلامية المعاصرة؛ إذ لم يتطرَّقا إلىٰ دور الشورىٰ في التشريع، ولم يذكرا الجهة المسؤولة عن تعيين الحُكّام ومحاسبتهم. وهذا يعني تجاهل دور الممارسة والحوكمة البشرية في

---

(١) يَعُدُّ المُؤلِّف مصطلحي السيادة والحاكمية من المفاهيم المُتماثِلة، لكنَّه يُميِّز مبدئياً بين الحاكمية والحوكمة، من حيث إنَّ المصطلح الأول يختصُّ بالله ﷻ، والمصطلح الثاني يختصُّ بالبشر بصورة أساسية.

(٢) انظر:

- أبو عيد، عارف. **السيادة في الإسلام: بحث مقارن**، عمّان: مكتبة المنار، ١٩٨٩م.
- نكاوي، فاتح. **معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر: دلالاتها وتطوراتها**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م.
- Zaman, M. "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25.3. 2015 (محمد قاسم زامان: حاكمية الله في الفكر الإسلامي المعاصر).

(٣) أبو فارس، محمد. **النظام السياسي في الإسلام**، عمّان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م، ص٢٣.

(٤) المرجع السابق، ص٢٦.

(٥) هندي، صالح. **دراسات في الثقافة الإسلامية**، عمّان: مطابع الدستور التجارية، ١٩٨١م، ص١٠١.

التطبيق الحكيم والموضوعي لمبدأ السيادة؛ ما يُعزِّز أهمية صكِّ مصطلح أقل لَبْساً، وأكثر تأصيلاً ووضوحاً وتمثيلاً لجوهر الشريعة ومقصد الخالق من إرسال الرسل؛ مصطلح يفصل -من حيث المبدأ- الشأن المعرفي (التحسين والتقبيح الأساسيان) عن الفعل أو التطبيق السياسي (السلطة والحوكمة)، بالرغم من الترابط الجزئي بينهما في التحليل اللاحق.

أمّا منتقدو مبدأ الحاكمية والسيادة فقد أكَّدوا أهمية توضيح جوانب إجرائية ذات صلة بمحاور عِدَّة، متسائلين: هل تُقدِّم الشريعةُ التنويرَ اللازم لصنع السياسة العامة العقلانية؟ هل يُمكِنها تعريف الخير المشترك Common Good وتحقيقه للمجتمع المفتوح المراعي للحرية؟[1] مَنِ الذي يحكم؟ وبماذا يحكم؟ وكيف يحكم؟ وما أدوات المساءلة البشرية وضمانات النتائج؟ وكيف تترابط سيادة الشرع مع المقاصد العامة للشريعة ونصوصها الجزئية؛ الظنية والقطعية؟ وهنا لا بُدَّ من الإشارة إلىٰ تلاقي حقلي أصول الفقه ومقاصد الشريعة مع نظرية المعرفة الإسلامية ونظرية الحوكمة (الدولة) في الإسلام.

فهل يقتصر نطاق مبدأ سيادة الشرع علىٰ الجانب الأصولي والمعرفي؛ أيْ مبدأ التحسين والتقبيح الشرعيين، ويُترَك أمر تنفيذ آيات العبادات والعقيدة للشأن الفردي والفضاء الدعوي من دون تدخل الدولة، أم أنَّه يتجاوز ذلك -بالضرورة- إلىٰ الجانب التطبيقي المُرتبِط بالسياسة العامة والفضاء العام (في النصوص والمقاصد القطعية تحديداً)، أم أنَّ هذا المبدأ يَدَع المذاهب الاجتهادية تتنافس وتتدافع في الظنيات والفرعيات لنيل تأييد الأُمَّة في إطار تعدُّدي وصحي من دون أيِّ احتكار للفضاء العام، أم أنَّ المطلوب -كما يوصي مُؤلِّف هذا الكتاب- مزيج ممّا سبق، وبنسب مُسوَّغة شرعاً وعقلاً، ورُبَّما بحسب الحالة.

---

(١) يُؤكِّد مفهوم "الخير المشترك" المصلحة العامة التي تتجاوز التجميع البسيط لمصالح الأفراد والجماعات، أو مجموع تفضيلاتهم الشخصية؛ إذ يُؤكِّد وجود معيار خارجي أو مستقل للأخلاق والقيم، يسمو فوق التفضيلات الضيِّقة للأفراد، أو الجماعات، أو النخبة الحاكمة.

يهدف هذا الفصل إلىٰ استكشاف بُعْدي التأصيل والتطبيق في مبدأ التنوير الإسلامي، في جانبيه: الأخلاقي والتشريعي، إلىٰ جانب الردِّ علىٰ منتقديه من العلمانيين والديمقراطيين والفلاسفة. وكذلك يهدف إلىٰ توضيح أهمية هذا المبدأ الأساسي وتطبيقاته الجوهرية في توجيه السياسات العامة العليا في المجتمعات العقلانية، المُسْلِمة منها خاصة، والبشرية بوجه عامٍّ، ولكنْ ضمن إطار مُتكامِل لا يتجاهل دور الأُمَّة، وأهمية الشورىٰ، والحكمة، والحوكمة الرشيدة، والتنوُّع في الفرعيات.

وقد اعتُمِد في هذا الفصل نهجٌ مُتعدِّد التخصُّصات، يقوم علىٰ جمع الدراسات الإسلامية المعاصرة، وفلسفة الأخلاق، وعلم السياسة، والتاريخ، وأدبيات الحوكمة Governance، وتحليل السياسات العامة، ويستند أساساً إلىٰ النهج التكاملي Synthesis بين مختلف مُكوِّنات موضوع الفصل؛ بُغْيَةَ استكشاف جميع أبعاده، وما يتعلَّق بنقد وجهة نظر المُشكِّكين في مبدأ التنوير الإسلامي.

أوَّلاً: ألا له الخلق والأمر

لا يختلف الأصوليون وأهل السُّنَّة والمعتزلة علىٰ أنَّ الله ﷻ هو الحاكم.[1] ويُقصَد بالحاكم: المُشرِّعُ للأحكام الشرعية؛ أيْ مَنْ يملك أمر التحسين والتقبيح الأصليين. وهذا يفترض بداهةً أنْ يشمل ذلك الفضاءَ الخاص والفضاء العام معاً من دون إقصاء، أو "خصخصة" للدين الحق؛ أيْ جعله شأناً خاصاً فحسب.

---

(١) انظر:

- اللكنوي، عبدالعلي الأنصاري. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت**، الجزء الأول، تحقيق: عبدالله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.

وقد قال الشاطبي في المُقدِّمة العاشرة: "ما تَبيَّن في علم الكلام والأصول من أنَّ العقل لا يُحسِّن، ولا يُقبِّح". انظر:

- الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسىٰ. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م، ص٥١.

بيد أنَّ ناقدي الإسلام الجماعي (السياسي) ذوي المنحىٰ الفلسفي والعلماني والديمقراطي[1] يُركِّزون علىٰ مثالب التطبيق في الفضاء العام والسياسة العامة؛ فهم يرون أنَّ تنزيل مبدأ السيادة علىٰ الواقع المعاصر يفترض:

١- ارتباط الشريعة والحوكمة السياسية معاً بالضرورة.

٢- امتلاك الشريعة موقفاً مُحدَّداً من مختلف القضايا العامة ذات الصلة بتنظيم الحياة البشرية المعاصرة.[2]

٣- غياب مصادر المعرفة الأخلاقية المُنظِّمة للحياة البشرية في مختلف مناحيها؛ سواء أكانت مصادر بديلة/ مُكمِّلة مثل العقل، أو مصادر تبعية مثل المقاصد الشرعية.

٤- غياب التناقض المحتمَل بين المصادر المختلفة للمعرفة الأخلاقية.

---

(1) Aijaz, I. *Islam: A Contemporary Philosophical Investigation*. London, New yourk: Routledge, 1st ed., 2018 (عمران أيجاز: الإسلام: دراسة فلسفية معاصرة).

انظر كذلك:

- ضاهر، عادل. **أولية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١م.
- علي، غيضان. **مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني والسياسي**، مقالة منشورة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨م.
- دمير، محمود. **الدين والسياسة: من الحاكمية إلىٰ الديمقراطية**، عمّان: المؤلف، ٢٠١٧م.

(٢) تساءل بعض الباحثين الغربيين أيضاً عن التعريف الدقيق للشريعة، وتوصيف طبيعتها، ونطاقها، ودرجة انفتاحها. انظر:

- Feldman, N. *The Fall and Rise of the Islamic State***.** New Jersey: Princeton University Press**.** Princeton, 2008 (نوح فيلدمان: سقوط الدولة الإسلامية وصعودها).
- An-Na'im, A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia***.** Harvard Cambridge: Massachusetts University Press, 2008 (عبد الله النعيم: الإسلام والدولة العلمانية).
- Wael Hallaq What is Sharia? *Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*. 2007. (وائل حلّاق: ما هي الشريعة؟).

٥- وجود النهج الديمقراطي والمؤسسات التشاورية؛ ما يُسهِم في التوصُّل إلىٰ المعرفة الأخلاقية المستمدة من الشريعة، وتطبيقها بعيداً عن السلطوية والثيوقراطية.

إنَّ الطرح الموضوعي لهذه القضايا -بالرغم من نزعتها النقدية- مهم لتنزيل القطعيات الشرعية علىٰ الواقع المعاصر المعقَّد دون تداعيات غير متوخاة؛ امتثالاً لقوله تعالىٰ: ﴿أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورىٰ: ١٣]، فضلاً عن وجوب دراسة حدود العلم التجريبي والفلسفة الغربية في مجال تحديد القيم المُثلىٰ (مجال الاستقلال بالتحسين والتقبيح).

ثانياً: مبدأ التنوير الإسلامي الأخلاقي والتشريعي

جاء في "لسان العرب" لابن منظور أنَّ التنوير لغةً هو "وقت إسفار الصبح"، وهذا يعني الهداية في الاصطلاح الإسلامي؛ أيِ الخروج من ظلمة القلب والدنيا إلىٰ نورهما، استناداً إلىٰ ركن الإيمان وركن العلم معاً.[1] ومفهوم "التنوير" عامة هو حمّال أوجهٍ من المنظور المتعدِّد الثقافات، لكنَّه يرتبط في الحضارة الإسلامية بالهداية، والرشد، والحكمة، والعقل السُّنني الذي يحيط بالسُّنن والقوانين الإلهية، ويربط النتائج بالأسباب بعيداً عن الخرافة. والنور هو من صفات الله ﷻ، وقد وردت كلمة (النور) من دون مرادفاتها ومُشتَقّاتها في القرآن الكريم في عشرات المواضع (٤٣ موضعاً).[2] بالمقابل، ارتبط التنوير في الحضارة الغربية بالعقل

---

(١) لتعرف المزيد عن التنوير من منظور لغوي وإسلامي، انظر مثلًا:
- التويجري، عبدالعزيز. "مفهوم التنوير في التصور الإسلامي"، **مجلة الإسلام اليوم**، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، عدد (١٩)، ٢٠٠٢م.
- عمارة، محمد. **فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

(٢) عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧م.

والتجريب، رغم أنَّ الفلسفة الغربية لِما بعد الحداثة Postmodernism قلَّلت من شأن العقل والعقلانية.[1]

يروم هذا الفصل تقصّي القضايا الخمس المذكورة آنفاً وتفحُّصها، مُقترِحاً صكَّ مصطلحٍ أكثر تأصيلاً ووضوحاً وتمثيلاً لمقاصد الشريعة؛ للتعبير عن فكرة السيادة بمدلولها الصحيح، وهذا المصطلح هو "التنوير الإسلامي"، ويُقصَد به قدرةُ الشريعة (القرآن الكريم والسُّنة النبوية) على توفير الهداية والمرجعية العليا للبشرية في مختلف شؤون الحياة الخاصة والعامة. غير أنَّ التطبيق الناجح لهذا المبدأ يتطلَّب تعزيزه بعناصر مُكمِّلة من الحكمة (أو فهم الشريعة وتطبيقها على نحوٍ صحيح).[2] وكذلك يُمكِن البناء على أصل الشريعة الإلهي بالصلاحيات الربانية المُفوَّضة لبني آدم في تسيير شؤون الفرد والمجتمع والدولة في ما لا نص فيه، وفي المسائل التجريبية والفنية البحتة، مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ﴿١٤﴾﴾ [فاطر: ١٤]، وقوله ﷺ: "أنتم أعلم بشؤون دنياكم" (رواه مسلم). وهذا بمجمله سيُسهِم في إنجاح المشروع الإسلامي، خلافاً لتوقُّعات منتقديه الذين يُعوِّلون على تجارب سابقة فاشلة.[3]

ومبدأ التنوير الإسلامي هو مبدأ معرفي واعتقادي في أصله، ثم هو مبدأ عام ينطبق على كل مسلم، بغَضِّ النظر عن موقعه وقطاعه؛ إذ يشمل السلوك الفردي البحت (الفضاء الخاص)، والقطاع العائلي (الفضاء الأُسري)، وقطاع الأعمال

---

(١) ما بعد الحداثة: حركة فلسفية غربية قائمة على الشكِّ بخصوص السلطة، والحكمة السائدة، والمعايير العلمية والسياسية والثقافية. انظر:

- Sim, S. ed. *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge, 2001.
(ستيوارت سيم: مرشد كتاب "ما بعد الحداثة").

(٢) يشمل ذلك القرآن الكريم، والتعلُّم من السُّنَّة النبوية بوصفها تطبيقاً عملياً للقرآن الكريم. بيد أنَّه يتجاوز ذلك بالإحاطة بعلم الواقع والتوقُّعات في ظروف مُعيَّنة (مثل علم العبد الصالح في سورة الكهف)، وعلم المقاصد العامة، وعلم السُّنن الإلهية في المجتمعات.

(3) Roy, O. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1995 (أوليفييه روا: فشل الإسلام السياسي).

(فضاء الأعمال الاقتصادية)، ومنظمات المجتمع المدني (مثل: منصات الإعلام الإلكتروني والجمعيات الخيرية ومراكز الدراسات)، والدولة، والقطاع العام (الفضاء العام). ومن ثَمَّ، فإنَّ مبدأ التنوير يسبق فكرة الدولة بالرغم من ارتباطه بها، وينطبق على الوجود والفرد والمجتمع "حتى ولو تقم الخلافة" الراشدة.[1]

وفي هذا السياق، أكَّد بعض المُجتهِدين[2] (وهم مصيبون في ذلك على الأغلب) أنَّ تطبيق الشريعة لا ينحصر في الدولة، وإنَّما يمتد ليشمل الفرد والأُسرة والجماعة والمجتمع، وأنَّ مسؤولية الدولة في تطبيق الشريعة محدودة مقارنةً بالفاعلين من غير الدولة Non-state Actors، مثل: الأُسرة والسوق ومؤسسات المجتمع المدني. وتعقيباً على الجزئية الأخيرة (محدودية مسؤولية الدولة)، من المهم تأكيد أنَّ نسبة إسهام الدولة المباشر قد لا تعرض صورة دقيقة لتفاعل مختلف الأطراف ومشاركتها في تحقيق النهضة (الأثر التنسيقي غير المباشر). ومن الأمثلة

---

(١) رأى الفاسي أنَّ القانون هو جزء من الدين، في حين رأى رافاييل دومينغو R. Domingo أنَّ الدين -في الأصل- ليس مفهوماً قانونياً بالرغم من وجود مضامين قانونية له، وأنَّ الدين يسبق القانون. انظر:

- الفاسي، علال، **دفاع عن الشريعة**، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١١م.
- شاويش، أحمد، "تحقيق مناط الحاكمية في نظام إدارة الدولة: دراسة شرعية"، **مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية**، مجلد (٤)، عدد (٢)، جامعة العلوم الإسلامية، الأردن، ٢٠١٧م .
- Domingo, R. *God and the Secular Legal System*. Ibid.

(رافاييل دومينغو: الإله والنظام القانوني العلماني).

(٢) منهم أحمد الريسوني الذي تحدَّث في مقطع فيديو عن مسألة حملت عنوان: "تطبيق الشريعة، مسؤولية مَنْ؟". ومن المراجع الحديثة التي أَوْلت الأُمَّة والفرد (مقابل دور الدولة، أو إلى جانب دورها) اهتماماً خاصاً في تحقيق نهضة المجتمعات وتقرير مصيرها:

- الريسوني، **الأُمَّة هي الأصل**، مرجع سابق.
- عزت، هبة. **نحو عمران جديد**، سلسلة الفقه الاستراتيجي (١)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م.
- الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق، (انظر تحديداً: قانوني مسؤولية الإنسان والتغيير الاجتماعي). وهذا كله لا يتجاهل أهمية التشريع، والدولة، والسلطة المركزية.

على ذلك الخلافة القصيرة لعمر بن عبد العزيز -الذي جمع بين القرآن والسلطان- وأثرها الفاعل في بناء الدولة، وتحقيق النهضة السريعة للأُمَّة في عصره بالرغم من عدم استدامتها.

جاء صكُّ هذا المفهوم (التنوير الإسلامي الأخلاقي والتشريعي) لتأكيد أهمية الجانب المعرفي الكامن، وعزل أيِّ لَبْس ثيوقراطي، أو تطبيق بشري سيئ لمبدأ السيادة. وكذلك تأكيد أهمية الحوكمة البشرية Human Governance في التطبيق الحكيم لمبدأ التنوير في المجتمع الإسلامي.[1]

ثالثاً: العلم وتحديد القيم البشرية المُثلى: المغالطة الطبيعية وقانون هيوم

قد يتوارد إلى الذهن سؤال مفاده: هل توجد معرفة أخلاقية موضوعية بمعزل عن هدي الدين؟ فيجاب عن المطروح بالقول إنَّ الفكر الغربي بذل -في إطار مشروعه العام للتنوير العقلاني، وإطار المذهب الوضعي Positivism تحديداً- جهوداً ضخمة لتأكيد إمكانية اكتساب المعرفة بمعزل عن اعتباطات مؤسسة الكنيسة. وقد أفضت هذه الجهود إلى نتائج مختلطة مفادها أنَّ العقل والحسّ البشريين قادران على الاستقلال والعمل بحرية لتوليد معرفة واقعية موضوعية عن قوانين الكون المادي على نطاق واسع، وتوليد معرفة واقعية موضوعية عن قوانين المجتمعات البشرية بصورة محدودة، لكنَّهما عاجزان عن الاستقلال في

---

(١) رأى الأنصاري أنَّ سيادة الشرع من الأصول، وأنَّ الخلافة (الحوكمة) -على أهميتها- من فروع الدين. انظر:

- الأنصاري، فريد. **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.

وقد ميَّز أبو عيد بين المصدر الأساسي للسلطة ومزاولتها من قِبَل البشر. أمّا عمارة فرأى أنَّ الأُمَّة مصدر السلطات، وأنَّ السياسة من الفروع. انظر:

- أبو عيد، عارف. **السيادة في الإسلام: بحث مقارن**، مرجع سابق.
- عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية بين العمانية والسلطة الدينية**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م.

توليد معرفة أخلاقية موضوعية، أو الاستقلال في ما يخصُّ التحسين والتقبيح.[١]

أمّا الاتجاه السائد اليوم في الفكر الغربي فيُمثِّله مذهب الشكِّ الأخلاقي Moral Scepticism؛ أيِ الشكِّ العميق في قدرة العقل والعلم التجريبي على التوصُّل إلى معرفة أخلاقية نهائية، وموضوعية، ومُتَّفَق عليها.[٢]

فقد حقَّق العالَم الغربي -ضمن مشروعه التنويري- نتائج باهرة في مجال اكتشاف سُنن الكون واستخدامها للتحكُّم في الطبيعة، مُمثَّلاً في التطوُّر الذي شهدته العلوم الطبيعية والهندسية. لكنَّه بالمقابل لم يتوصَّل إلى القوانين العليا للمجتمعات ضمن منظومة العلوم الاجتماعية، وأخفق بصورة أكبر في إرساء أسس التوصُّل إلى القيم والتشريعات المُثلى ضمن فلسفة الأخلاق والعلوم المعيارية؛[٣] إذ فشل المشروع التنويري الغربي في إرشاد البشرية إلى تعريفات موضوعية لمفاهيم أخلاقية أساسية، مثل: "الخير"، و"الشر"، و"الحسن"، و"القبيح"، و"الحق"، و"الباطل". وكذلك أخفق في إيضاح أهداف المجتمع النهائية، بالرغم من إبداعه في ابتكار الوسائل والأدوات والمنتجات التكنولوجية.

ويُعَدُّ كلٌّ من قانون هيوم Hume's Law الذي جزم بوجوب الفصل بين الحقائق والقيم والتزمت به جميع العلوم الاجتماعية المعاصرة، والمغالطة الطبيعية

---

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق، (انظر تحديداً: قانون العقلانية المقيدة).

(2) Lee, K. A New Basis for Moral Philosophy Ibid (كيكوك لي: أساس جديد لفلسفة الأخلاق).

- MacIntyre, A. *Whose Justice? What Rationality?,* Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1988.

(ألسدير ماكنتاير: عدالة من؟ وأية عقلانية؟)

- Roy, S. *Philosophy of Economics: On the Scope of Reason in Economic Inquiry*. London: Routledge. 1989 (سوبروتو روي: فلسفة علم الاقتصاد).

(٣) العلوم المعيارية Normative Sciences: علوم تحاول توجيه المجتمعات وإصلاحها عن طريق تحديد ما يجب أنْ يكون عليه الوضع الإنساني، استناداً إلى مُسلَّمات وافتراضات مُحدَّدة، مثل: اقتصاديات الرفاه، وتحليل المنافع والتكاليف Cost-Benefit Analysis، وتحليل السياسات العامة والأخلاق التطبيقية.

Naturalistic Fallacy، تعبيراً صريحاً عن مذهب الشكِّ الأخلاقي، وعن الإخفاق المعرفي الهيكلي لدىٰ الغرب في المجال الأخلاقي.[1]

ورُبَّما تُعَدُّ المغالطة الطبيعية أكثر المقولات تأثيراً في التنظير الأخلاقي، وفي تاريخ فلسفة الأخلاق الغربية،[2] باستبعادها مصدراً مستقلًا وأساسياً لتحصيل المعرفة الأخلاقية، هو الحقائق أو العلم التجريبي، وما يرتبط بهما. والمغالطة الطبيعية مصطلح معروف في النظرية الأخلاقية الغربية منذ أكثر من مئة عام،[3] ولها جذور عميقة في أصول الفقه الإسلامي (مبدأ التحسين والتقبيح الشرعيين). وهي تعني عدم إمكانية اشتقاق القيم الأساسية وأحكام القيمة (سواء هو أمر جيد أو سيئ) اعتماداً علىٰ الحقائق والأدلة التجريبية والتسويغات المنطقية والشواهد التاريخية فحسب.

والمغالطة هي الخلط الخاطئ بين عالَم القيم وعالَم الحقائق، والاعتقاد الزائف بأنَّ القيم المُثلىٰ قد تُشتَق -بطريقة ما- منطقياً، أو عن طريق المختبر

---

(١) يتعينَّ علىٰ الفكر العربي والإسلامي عامة، وأصول الفقه الإسلامي بوجه خاص، الفخر بالتوصُّل قبل ديفيد هيوم وفلسفة الأخلاق المعاصرة بنحو (٩٠٠) عام إلىٰ نفي قدرة العقل علىٰ الاستقلال بالتحسين والتقبيح، وتقديم البديل: مبدأ التحسين والتقبيح الشرعيين. أمّا حُجَّة الإسلام الغزالي فقد منح العقل إسهامه الجوهري **في ما لا نص فيه** في إدراك المقاصد، ثم التمييز بين المصالح والمفاسد، لا سيَّما في منطقة الفراغ التشريعي، وفي مبدأ الاستثناءات والضروريات. كما أكَّد الإمام الغزالي بصورة لا تقبل الشكَّ في كتابه الأصولي المُتأخِّر والأكثر شهرة "المستصفىٰ" عدمَ قبوله بمبدأ التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، وفصَّل ذلك في إطار "مثارات الغلط" عند المعتزلة وأمثالهم، وهي: الاعتماد علىٰ تقييم الذات من دون الآخرين، وعدم استشعار جميع التقييمات، بما في ذلك التقييمات النادرة أو الاستثنائية، وتقدُّم الوهم علىٰ الحكم بسبب التربية مثلاً. انظر:

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد، **المستصفىٰ من علم الأصول**، تحقيق: محمد الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.
- عبدو، محمد. **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
- عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣م.

(2) Sinclair, N. ed. *The Naturalistic Fallacy (Classic Philosophical Arguments)*. Cambridge: Cambridge University Press. 2018 (نيل سينكلير: المغالطة الطبيعية).

(3) Moore, G. E. *Principia Ethica 1903*, Thomas Baldwin ed.. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993, pp. 61–62 (جورج إدوارد مور: المبادئ الأخلاقية).

والتجربة والتاريخ فحسب.[1] والحقيقة أنَّ القيم الشخصية عالَم ذهني ذاتي ثقافي، وأنَّ الحقائق توجد في عالَم طبيعي موضوعي آخر، ومن ثَمَّ يتعذَّر اشتقاق القيم الأخلاقية النهائية من الحقائق التجريبية فحسب. وهذه المغالطة ترتبط ارتباطاً وثيقاً بقانون (أو مقصلة) هيوم، وتأكيد المذهب الوضعي في العلوم الحديثة الطبيعية والاجتماعية وجوب الفصل -منهجياً- بين الحقائق (ما هو كائن) والقيم (ما يجب أنْ يكون) Is/ Ought Distinction.

وبمقابل هذا العجز المعرفي العلماني، يجب التنويه بأنَّ مبدأ التنوير الإسلامي ينطلق من إمكانية التوصُّل إلى معرفة موضوعية (أساسها أُمُّ الكتاب) في مجالات العقيدة والعبادة والسنن الوجودية، وأنَّ ذلك يشمل أيضاً أسس الدستور والتشريع، وأصول الأخلاق الفردية والأُسرية والمجتمعية، بغَضِّ النظر عن دور الدولة في تطبيق بعضها.

---

(١) لتعرُّف المزيد عن المغالطة الطبيعية، انظر:

- Pojman, L. and Fieser, J. *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7th ed. Boston: Cengage Learning. 2012 (لويس بوجمان و جيمس فيزر: علم الأخلاق: اكتشاف الصواب والخطأ).
- Roy, S. *Philosophy of Economics: On the Scope of Reason in Economic Inquiry*. London: Routledge. 1989 (سوبروتو روي: فلسفة علم الاقتصاد).
- Lee, K. A New Basis for Moral Philosophy. Ibid (كيكوك لي: أساس جديد لفلسفة الأخلاق).

دعم برينتون كوك B. Cook هذه المغالطة تجاه أبرز منتقديها، وأمّا فرانسيس فوكوياما، فبالرغم من انتقاده المغالطة، فقد قال إنَّ "الإيمان بالمغالطة الطبيعية يتدفَّق بعمق كبير في الفكر الغربي المعاصر". ومن ناحية أخرى، نال النهج التجريبي للوقائع -بمعزل عن القيم والأمنيات- الدعم من آيات قرآنية عديدة مثل: قوله تعالى: ﴿لَّيۡسَ بِأَمَانِيِّكُمۡ وَلَآ أَمَانِيِّ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِۗ مَن يَعۡمَلۡ سُوٓءٗا يُجۡزَ بِهِۦ﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله سبحانه: ﴿قُلۡ سِيرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ [النمل: ٦٩]، (العنكبوت: ٢٠)، و(الروم: ٤٢). انظر:

- Cook, B. "Hume's Guillotine and Evolutionary Ethics: Evaluating Attempts to Overcome the Naturalistic Fallacy". *Answers Research Journal* 8: 1–11. 2015.
(برينتون كوك: مقصلة هيوم والأخلاق التطورية).
- Fukuyama, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, New York: Straus And Giroux, 2002. P:114 (فرانسيس فوكوياما: مستقبلنا بعد البشري).

رابعاً: التنوير الإسلامي والسياسة العامة

يُسهِم التنوير الإسلامي بدور فاعل في تحديد معالم فقه السياسات العامة، متضمناً الشريعة والعقل النظري، والعلم التجريبي، وفقه السنن. ويُعَدُّ النموذج الآتي إطاراً عاماً ومرناً لفقه السياسة العامة، وهو يتكوَّن من ثلاث خطوات رئيسة ومستقلة[1]:

١- اختيار السياسة (س) يفضي إلىٰ النتيجة (ص)؛ أيْ إنَّ العلاقة بينهما سببية. وهذا ما يَلزم العقلانيةَ الأداتية، أو العقلانية الإجرائية Instrumental Rationality، وهو من اختصاص فقه الواقع، بما فيه العلوم التجريبية وفقه السنن الاجتماعية.

٢- النتيجة (ص) أمر حسن (أو سيئ)، وهي تنتمي إلىٰ العقلانية الجوهرية Substantive Rationality (التحسين والتقبيح)، وتُعَدُّ أساساً من اختصاص نصوص الشرع وكلياته، بما فيها الشورىٰ والحكمة.

٣- من الواجب تفعيل السياسة (س)، أو الإعراض عنها بناءً علىٰ ذلك.

ومن الجدير بالذكر أنَّ الدور الرئيس للعلم الوضعي Positive Science يتمثَّل في الوصف والتنبُّؤ الموضوعي قصد التحكُّم والسيطرة، وَفقاً للخطوة رقم (١)، وذلك بدراسة العلاقة السببية أو الارتباطية بين المُتغيِّرين (س) و(ص)، والتحقُّق من صحتها تجريبياً، وهي علاقة تنتمي إلىٰ عالَم الحقائق المستقل، لا إلىٰ عالَم القيم.[2]

---

(1) Dolan, E. *Basic Microeconomics*. Ibid (إدوين دولان: أساسيات علم الاقتصاد الجزئي).

(٢) بينَّ الكيلاني أهمية الخبرات العملية البشرية والإحاطة بالمآلات والنتائج عند تطبيق الأحكام الشرعية. انظر:

- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. **القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام**، عمّان: دار وائل للنشر، ٢٠٠٨م،

وبحسب المنهج الوضعي الكلاسيكي، فإنَّ هدف العلم التجريبي هو وصف الواقع Descriptive، لا التوصية بتغييره Prescriptive. وبالرغم من ذلك، فإنَّ العلوم الاجتماعية الحديثة تواجه تحديات ومُعوِّقات وقيوداً عديدة تحول دون أداء وظيفتها المُتمثِّلة في تفسير الظواهر الإنسانية، والإحاطة بالعالَم الاجتماعي تحديداً.[(١)]

وهذا ما أشار إليه الشاطبي في كتابه "الموافقات"؛ إذ لا توجد في الدنيا مصلحة محضة، ولا مفسدة محضة. والمقصود للشارع ما غلب منهما.[(٢)] أمّا المصالح المبثوثة في هذه الدار فيُنظَر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود [في عالَم الواقع]، ومن جهة تعلُّق الخطاب الشرعي بها [في عالَم القيم].[(٣)]

أمّا الخطوة رقم (٢) من خطوات النموذج السابق فتتخطّى نطاق (أو تخصُّص) العلم التجريبي البشري، بسبب تداعيات المغالطة الطبيعية وقانون هيوم.[(٤)] ولهذا يُفترَض في المجتمعات العلمانية أنْ تستخلص هذه الخطوة من فلسفة الأخلاق والعلوم المعيارية Normative Sciences، أو من العملية السياسية (مثل قاعدة الأغلبية) في المجتمعات الديمقراطية. بيد أنَّ مساعي العلوم الأخلاقية هذه باءت بالفشل الذريع في عصر ما بعد الحداثة، وأصبح دور العملية السياسية الرئيس في

---

(1) Beed, C. and Cara Beed "Is the Case for Social Science Laws Strengthening"? *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol 30, Issue 2. 2000

(كليف بيد و كارا بيد: هل القضية لصالح قوانين العلم الاجتماعي تزداد قوة؟).

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٩٣٠.

(٣) المرجع السابق، ص٢٣١.

(٤) للعلم التجريبي المُعتمِد على الأدلة والبراهين (أو فقه الواقع) دور في الإحاطة بالوصف الدقيق، أو النتائج المُتوقَّعة؛ ما يُقلِّل فجوة الخلاف حول تبنّي الإجراء الجماعي، أو السياسة العامة "س" (الخطوة الأُولى)، لكنَّه لا يحسم الخلاف حولها بصورة موضوعية ونهائية ومُطلَقة. فبحسب قاعدة الفقهاء والأصوليين، فإنَّ "الحكم على الشيء فرع عن تصوُّره أولاً"، اعتماداً على نصوص قرآنية، مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقوله سبحانه: ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ خُبْرًا ۝٦٨﴾ [الكهف: ٦٨]. لكن وصف الواقع بموضوعية متناهية لا يدلي بتوصية فريدة ومتحررة من القيم.

تعظيم المحتوى العقلاني للسياسة العامة موضعَ نقدٍ وشكٍّ متزايدين في أدبيات الاختيار الحكومي في علم الاقتصاد وفي غيرها.[1]

خامساً: الحوكمة الرشيدة ودعائمها

بالرغم من أهمية مبدأ التنوير الإسلامي الاستراتيجية للبشرية، فإنَّه ليس ذاتي التطبيق؛ لذا لا بُدَّ من وجود حوكمة بشرية عقلانية وحِكْمة وفقه استشرافي، لضمان تطبيق هذا المبدأ تطبيقاً صحيحاً.[2] فالحوكمة تحُدِّد اتجاهات تنفيذية واستراتيجية يُمكِنها الإسهام في الإجابة عن الأسئلة الآتية: كيف نُطبِّق القطعيات؟ ومَنْ يُطبِّقها؟ ومَنْ يضع قواعد العملية الاجتهادية، ويُنفِّذها في الظنيات، وفي ما لا نص فيه؟ وما دور المقاصد العامة في فقه السياسات العامة والقرارات الحكومية؟ وما دور الأُمَّة والعلماء والفقهاء في ذلك؟ وما دور العلوم التجريبية وفقه الواقع والمآلات والضروريات في هذا الشأن؟ وما دور الفرقاء الآخرين في إقرار هذه السياسات وتنفيذها؟ وما آلية المساءلة المُتعلِّقة بنتائج هذه القرارات (توخّي العدل: يتولّى أمرنا ويغفل عنّا)؟[3] وهنا يتجلّى الدور الرئيس للحِكْمة أو حُسْن تطبيق الشريعة. قال تعالى: ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْحِكْمَةَ﴾ [البقرة: ١٥١]، وقال سبحانه: ﴿يُؤْتِى ٱلْحِكْمَةَ مَن يَشَآءُ ۚ وَمَن يُؤْتَ ٱلْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِىَ خَيْرًا كَثِيرًا ۗ﴾ [البقرة: ٢٦٩].

---

(١) الحمصي، جمال. **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي: مدخل إسلامي لاقتصاديات الرفاه**، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، ١٩٨٩م.

(٢) عرَّف فوكوياما الحوكمة بأنهَّا "قدرة الدولة على صنع وتنفيذ القواعد [الشرعية] وتقديم الخدمات". فهي تشير عموماً إلى نهج إدارة المجتمعات أو تسييرها من ناحية تنفيذية. انظر:

- Fukuyama, F. "What is Governance"? Center for Global Development, Working Paper 314. 2013 (فرانسيس فوكوياما: ما هي الحوكمة؟).

(٣) ترتبط الحوكمة البشرية بالسياسة الشرعية، والقدرة على التنفيذ، أو ما يُعرَف بعلوم الأداء والممارسة الفعّالة Praxiology.

ومن ثمّ، لا بُدَّ من قبول حقيقة أنَّه لا يُمكِن تطبيق مبدأ التنوير الإسلامي بنجاح من دون حوكمة بشرية عقلانية وإدارة رشيدة بأبعادها الثلاثة: السلطة واتِّخاذ القرارات والمساءلة. وهذا ما أكَّدته عدد من التجارب السابقة[1] ولهذا، فقد يُستغل هذا المبدأ لترسيخ السلطوية بمآلات تنموية متردية، كما هو حال العلمانية العربية المعاصرة.

إنَّ الحوكمة الرشيدة -بوصفها وسيلة- هي من أبرز شروط النجاح الحرجة لتنفيذ غاية "التنوير الإسلامي الأخلاقي والتشريعي" في الفضاء العام من دون أنْ يؤدي ذلك إلى نتائج سلبية غير مُتوخّاة، وإنَّ أبرز دعائم الحوكمة الرشيدة تتمثَّل في الالتزام بتحديد الخير المشترك الموضوعي والمبني على القطعيات وتحقيقه، والتمسُّك بالشورى والاجتهاد المؤسسي في الظنيات، واعتماد السُّنن الإلهية في بناء الدول والمجتمعات،[2] وإدراك أهمية النظر في المآلات ونتائج الخبرات العملية البشرية عند تقرير الأحكام وتطبيقها،[3] واعتماد مبدأ عدم العصمة من الخطأ (رأيي صواب يحتمل الخطأ) ومبدأ الغموض البنّاء (في إدارة المتشابهات).

ونظراً لأهمية الشورى في بناء الدولة وتأسيس الحوكمة التشاركية في الظنيات؛ لا بُدَّ من الإشارة إلى الأدلة المُتعدِّدة على تبنّي المجتمع الإسلامي نُظُماً تشاورية تضم عناصر ديمقراطية، هي:

١- دستور (أو وثيقة) المدينة المنورة التشاركي الذي أطرافه مجتمع المدينة المتعدِّد الأديان.

(١) التجارب الناجحة لكلٍّ من: ماليزيا، وتركيا، وإندونيسيا، تُظهِر أيضاً دور الحوكمة والحكمة البشرية في تحقيق مقاصد الشريعة وغاياتها التنموية. انظر:

- Roy, O. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1995 (أوليفييه روا: فشل الإسلام السياسي).

(٢) انظر مثلًا: الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٣) الكيلاني، **القيود الواردة على سلطة الدولة في الإسلام**، مرجع سابق.

٢- اعتماد الإسلام على السوق الحُرَّة بوصفها وسيلة أساسية لتخصيص الموارد، وأداة للتصويت الاقتصادي، ومراقبتها بالحسبة والمنافسة. وقياساً، فإنَّ الانتخابات الحُرَّة هي أداة السوق السياسية.

٣- الحثُّ على الشورى والتشاور في الشأن العام.

٤- مبدأ عصمة الأُمَّة من الضلال؛ فقد أجمع جمهور أهل العلم على أنَّ الأُمَّة معصومة من الاجتماع على الضلال، وأنَّ العصمة هي فقط لمجموع الأُمَّة، وليس لأيِّ فرد أو جماعة فيها.

٥- سُنَّة التدافع المشترك في الأرض. فإذا أوجد الله ﷻ في الأرض سُنناً مجتمعية لمنع الفساد، فإنَّ الأخذ بها فريضة.

٦- سُنَّة التواصي بالحق الواردة في سورة العصر، التي أقسم فيها سبحانه بأنَّ مَنْ لم يأخذ بهذه السُّنَّة فهو في طريق الخسران المبين.

وهذه الدعائم الست، تساهم في ترويض القوة ومكافحة الفساد في التشريعات والسياسات العامة.

سادساً: العلاقة المعيارية بين الشريعة والدولة

لا بُدَّ من تقصّي العلاقة المعيارية المثلى بين الدين والدولة في المجتمعات الإسلامية؛ هل تُمثِّل هذه العلاقة شراكةً جزئية، أم اندماجاً كاملاً، أم استقلالاً، أم مزيجاً من ذلك كله؟

فقد تتبَّع المُؤرِّخ المعروف إيرا لابيدوز Ira Lapidus تاريخ المجتمعات الإسلامية من منظور واقعي وغير معياري، وانتهى إلى عدم وجود نموذج إسلامي واحد يحكم العلاقة بين الدولة والدين في المجتمع الإسلامي، مُؤكِّداً وجود عدد من النماذج المتنافسة، وكذلك وجود تمايز ملحوظ بين الدولة

والمؤسسات الدينية في المجتمعات الإسلامية[١] بعد حقبة الخلفاء الراشدين. وبناءً على هذه النظرة التاريخية الممتدة غير المعيارية، أفاد عبد الله النعيم بأنَّ نموذج الدولة العلمانية هو الأكثر اتساقاً مع التاريخ الإسلامي، وأنَّه بديل عن النموذج الكلاسيكي الإسلامي الذي اقترحه بعض الإسلاميين في الربع الثاني من القرن العشرين الميلادي.[٢]

وفي الواقع، فإنَّ الآراء الداعمة لنموذج الدولة العلمانية في الإسلام وقعت في خطأ المغالطة الطبيعية، بزعمها أنَّ ما كان سائداً في المجتمعات الإسلامية بعد عهد الخلافة الراشدة ينبغي أنْ يستمر اليوم وغداً في هذه المجتمعات، وفي عصر ما بعد العلمانية، بالرغم من فشل النموذج العلماني السلطوي الممتد على طول الوطن العربي في عدد من المعايير التنموية والديمقراطية وفي مجال حماية الهوية والاستقلال.[٣]

وبصورة تبدو أقلّ تمسُّكاً بالنموذج العلماني، اقترح جون كلسي[٤] J. Kelsay فرضية التكامل Complementary Thesis التي تقوم على أداء المؤسسات السياسية والدينية دوراً مُتكامِلاً، ولكن مُستقِلاً في تحقيق المصلحة العامة، بحيث يُعهَد إلى العلماء مسؤولية القوَّة الأخلاقية والمشروعية الدينية، وتتولّى القيادة

---

(1) Lapidus, I. "State and Religion in Islamic Societies". *Past and Present*, Vol.751, Iss. 1, May 1996. (إيرا لابيدوس: الدولة والدين في المجتمعات الإسلامية).

(2) An-Na'im, A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Ibid. (عبد الله النعيم: الإسلام والدولة العلمانية).

(٣) لتعرُّف مزيد من النقد لرأي لابيدوس التاريخي، انظر:

- Ahmed, S. *What is Islam? The Importance of Being Islamic.* Princeton: Princeton University Press, 2016 (شهاب أحمد: ما هو الإسلام؟ أهمية أن تكون منتمياً إلى الإسلام).

(4) Kelsay, J. Civil Society and Government in Islam. In *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Sohail Hashmi ed., Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002. (جون كلسي: المجتمع المدني والحكومة في الإسلام).

السياسية مسؤولية تحقيق السّلْم والأمن في المجتمع. وبحسب هذه الفرضية، فلا مُسوّغ لتوحيد القوَّة السياسية مع المؤسسات الدينية، أو انصهارها معاً. أمّا مسعود Masud فرأىٰ أنَّ التقاليد الأخلاقية (بما في ذلك الفقه الإسلامي) تطوَّرت بعيداً عن دعم الدولة؛ كما يتصف الدين الإسلامي باللامركزية،(١) وتُعَدُّ الأُمَّة والشورىٰ الأصل -من منظور معياري- في تغيير المنكر، ومقاومة الفساد، وحفظ الدين.(٢)

يتبيَّن من هذه المراجعة السريعة وجود أنواع مختلفة للعلاقة بين الدين والدولة في المجتمع الإسلامي. وهذه الأنواع قد تكون صحيحة معيارياً تبعاً لعامل رئيس -علىٰ الأقل- هو درجة قطعية القيم المعنية. ويُمثِّل الجدول الآتي نظرة استكشافية تعكس التنوُّع المعياري في العلاقة بين الشريعة والدولة من دون تجاهل دور الأُمَّة (أو المجتمع المدني).

أنماط العلاقات المعيارية بين الشريعة والدولة والأُمَّة

درجة إلزام (قطعية) النص	مباح	ما لا نص فيه	متشابه (ظني مُتأصِّل)	ظني راجح	قطعي
الاستجابة المعيارية للدولة:	توفير فضاء خاص للفرد.	تطبيق مبدأ الشورىٰ عند الحاجة من دون خروج عن القطعيات.	توفير فضاء تعدُّدي مدني للأُمَّة.	الاجتهاد الفقهي الجماعي والمؤسسي.	الاندماج في الدين.

المصدر: المُؤلِّف.

(١) انظر حول لامركزية الدين الإسلامي: (Auriol and Platteau, 2017) وانظر:

- Masud, K. "The Scope of Pluralism in Islamic Moral Traditions". *In* Sohail Hashmi ed.. *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002 (محمد خالد مسعود: مجال التعددية في التقاليد الأخلاقية الإسلامية).

(٢) الريسوني، **الأمة هي الأصل**، مرجع سابق.

والظاهر من الجدول السابق أنَّ العلاقة المعيارية بين الشريعة والدولة ليست فريدة، ومُوحَّدة، وقابلة للتعميم (مثل وصفها بدولة الفقهاء)، وإنَّما هي علاقة متعددة الصيغ، عمادها مُكوِّنات الشريعة ودرجة قطعيتها؛ فهي علاقة قوية وعضوية كما في النصوص التشريعية الجماعية والقطعية (غير القابلة للتخصيص، أو التقييد، أو الاستثناء بالضرورة)، لكنَّها ليست كذلك -مثلاً- في المباحات والمتشابهات والظنيات غير القابلة للتفسير (التأويل) المُؤكَّد.(١) ولهذا يتعينَّ على الدولة تطبيق الشورى -بوصفها جزءاً أساسياً من الشريعة- في حال الظنيات، وهي كثيرة، وكذلك عدم التعدّي الاستبدادي على الفضاء الشخصي في المباحات، وعدم الهيمنة المُتَّسِقة على الفضاء الفقهي التعدُّدي المُؤسَّس على قطعيات الشريعة وأصولها. فالخضوع الكامل لقوانين الله وشرعه، أو مبدأ السيادة الصحيح (التنوير)، يعني -بحسب هذا الكتاب- جميع هذه المُكوِّنات، وليس أحدها فحسب.

سابعاً: أبرز النتائج والتوصيات

انتهى هذا الفصل إلى النتائج الرئيسة الآتية:

١- مبدأ السيادة الأصلية والمُهيمِنة لله ﷻ لا يتناقض مع منح الإنسان قدراً من السيادة التبعية التي أَذِنَ بها الله تعالى بوصفها نتيجةً لمهام استخلاف الإنسان المكرَّم، وعمرانه الأرض،(٢) وتعليمه الأسماء، وأمره بالشورى، وطاعته لأُولي الأمر من المسلمين. وذلك في قضايا المصالح المُرسَلة، والسياسات الشرعية

(١) تأويل النصوص الشرعية يُمثِّل مرحلة مُتقدِّمة، وأكثر عمقاً من التفسير أو مجُرَّد بيان المعاني. انظر: الحالة العملية رقم (٧): فقه المحكم والمتشابه ومضامينه على فقه السياسات العامة، الفصل السادس.

(٢) انظر:

- القرضاوي، يوسف. **بيِّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٨، ص١٧٧.

- الفاسي، **دفاع عن الشريعة**، مرجع سابق، ص ١٠٢-١٠٣.

العامة، والنوازل، والضروريات، والوسائل والتطبيقات؛ شرط عدم التعدّي على حدود قطعيات أُمِّ الكتاب ومقاصدها العامة، مثل: فرض الربا، والسماح بالمجاهرة بالكبائر، ودعم التشريعات التي تناقض قطعيات الإسلام.[1]

٢- الخلط بين الهداية الإلهية المعصومة والممارسات البشرية غير المعصومة من الخطأ -عند تقييم مبدأ التنوير الإسلامي- هو غير موضوعي؛ ما ضاعف من حالة الفصام غير العقلاني بين الدين والدنيا، وبين الشريعة والسياسة العامة، كما هو سائد اليوم في عدد من العلمانيات العربية. وهو حال يخلط الأوراق وأشبه بـ"قذف مياه الحمّام القذرة مع الطفل البريء بعد تغسيله". قال تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلْنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ ٱلْأَمْرِ فَٱتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨﴾﴾ [الجاثية: ١٨].

٣- الشريعة الإسلامية الخالدة منارة تنوير وهداية من الله تعالى للبشرية في قطعياتها، ولكنَّها ذات نهايات مرنة كما في الفرعيات (مثال: الفقه التفصيلي)، ولها أوجه وأبعاد مُتعدِّدة؛ لتلائم تباينات المكان والزمان البشريين. ومن ثَمَّ، فهي تضمُّ مُكوِّنات تنويرية عديدة (أخلاقية وتشريعية، فردية وجماعية، مادية وروحية، سياسية ومدنية، ظنية وقطعية، تعدُّدية وأحادية، عقلية ومعتمدة على الوحي، ومُتجدِّدة وثابتة)؛ إنَّها طريق هداية لمختلف الأوجه السابقة.

٤- التوصُّل إلى المعرفة الأخلاقية الموضوعية باتِّباع القطعيات (أُمُّ الكتاب)، والاجتهاد، والتشاور في الظنيات، هو شرط ضروري، لكنَّه ليس كافياً بالضرورة،

---

(١) من الأدلة على وجود السيادة التبعية (غير المستقلة): سيرة الخلفاء الراشدين (مثل مبادرة جمع القرآن)، ومبادئ الطاعة والشورى والتدافع (في المباحات، وما لا نص فيه)، ووجود الآيات المتشابهات، وتنامي الحاجات والحوادث مقابل محدودية النصوص القطعية والمفصّلة مثل: التعريف الإجرائي للفقير والغارم والمستحقين لموارد الزكاة، وتحديد المؤسسات واللوائح التنفيذية لتطبيق مبدأ الشورى السياسي، ومبدأ المنافسة ومنع الاحتكار الاقتصادي. وفي هذا الشأن، يرى الأنصاري أنَّ سكوت الشارع، إنَّما هو تشريع. انظر:

- الأنصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، مرجع سابق.

لفرض هذه المعرفة باستخدام الإكراه؛ ما يُحتِّم الاستعانة الأساسية والتكميلية بالتطبيق الشخصي، والقدوة الفردية، والدعوة، والإقناع، والتعدُّدية الفقهية، والذكاء، والوقف، ومؤسسات التنشئة الاجتماعية، مثل: النظام التعليمي، ومؤسسات الإعلام، والمسجد، والأُسرة.[1]

فالشريعة الإسلامية -بمفهومها العام- أوسع كثيراً من القانون الإسلامي، ولكنْ من دون تجاهل أهمية التشريعات والمؤسسات الرسمية في النموذج الإسلامي، بوصفها من أبرز أدوات السياسة العامة في المجتمعات البشرية المعاصرة. وبالمثل، فإنَّ الحوكمة الرشيدة ومراعاة العُرْف والشورىٰ والحكمة (حُسْن تطبيق الشريعة)؛ كلها عوامل نجاح حرجة في المشروع الإسلامي.

٥- الاجتهاد الفقهي بما فيه من نصوص ظنية وفقه للواقع وتطبيقات عملية هو لجماعة مُتخصِّصة ومؤسسية من علماء الدين والدنيا، ولكنَّ هذه الطبقة من الفقهاء والخبراء تعدُّدية وغير مُوحَّدة.[2] وهذا التخصُّص المعرفي -بوجه عامٍّ- هو ظاهرة نمطية في كل نُظُم توليد المعرفة في المجتمعات البشرية، بحسب القانون الحديدي للأقلية. وبالمثل، فإنَّ لأُولي الأمر (مُمثِّلي الأُمَّة) دوراً أساسياً في إقرار

---

(١) مثال ذلك من العقيدة: الحرية الدينية لأهل الكتاب، والقاعدة الكلية: "لا إكراه في الدين". انظر أيضاً:

- سلطان، صلاح الدين. **سورة الكهف: منهجيات في الإصلاح والتغيير: دراسة تأصيلية تطبيقية**، القاهرة: دار سلطان للنشر، ٢٠٠٨م.

إنَّ فكرة تعدُّد طرائق تطبيق الشريعة الإسلامية -بوصفها مفهوماً- أوسع كثيراً من فرض الدولة القانون الإسلامي، وهو ما يردُّ -جزئياً- علىٰ طروحات عبدالله النعيم في كتابه "الإسلام والدولة العلمانية". انظر:

- An-Na'im, A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Ibid.

(عبد الله النعيم: الإسلام والدولة العلمانية).

(٢) تتنافس المذاهب الفقهية علىٰ بناء المعرفة الأخلاقية الموضوعية من دون تعصُّب أو غلو، كما كان حال المذاهب الفقهية الرئيسة الأربعة في عصر الدولة العباسية. ودور الخبراء هو الإحاطة بالواقع أو معرفة حقيقة ما يُحكم عليه شرعاً (المناط).

السياسات العامة في ما لا نص فيه.[1]

٦- القصور التاريخي العام في صياغة الفقه السياسي الإسلامي -بوصفه جزءاً من الفقه الاستراتيجي أو الفقه الأكبر- وفي بلورة نظرية مُتكامِلة للدولة، والسياسة، والحوكمة، والموارد العامة، (بما في ذلك الثروات السيادية) في الإسلام؛ رُبَّما يكون مردُّه انشغال الفقه الإسلامي التقليدي بتحقيق النظام العام، وتخوُّفه من التغيير، وتحديداً تغيير التقاليد الإسلامية، ورهبته من الفوضى والفتنة في العالَم الإسلامي الكلاسيكي.[2] بيد أنَّ هذا القصور لم يعد مُسوَّغاً في ظلِّ توقُّف الفتوحات، وتوسُّع الدولة المعاصرة، وتنامي مواردها وإمكانياتها، إلى جانب الحاجة المُلِحَّة إلى التغيير السلمي والعقلاني في العالَم الإسلامي في القرن الحادي والعشرين الميلادي.

وقد خلُص الفصل إلى التوصيات الآتية:

١- انتقاد العلمانيين فكر الحاكمية، ونقد ممارسات (أو حوكمة) النُّظُم والأحزاب السياسية التي تَدَّعي مرجعية الشريعة؛ يجب ألّا يمتد -ضمنياً- إلى التشكيك بدين الإسلام نفسه، عن طريق:

أ- المَسِّ بأصل العقيدة، مُمثَّلاً في توحيد الألوهية؛ أيْ طاعة الله وحده، من دون الهوى، والظن، والطاغوت، والتسليم به -جلَّت حكمته- مُدبِّراً للبشرية، ومُشرِّعاً لها.[3]

---

(١) لمُمثِّلي الشعب المسلم دور رئيس في التشريع؛ شرط الالتزام بمُحدِّدات الشريعة، وفقه الواقع، وديوان الرأي الشرعي.

(2) Kazemi, F. "Perspectives on Islam and Civil Society". *In Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Sohail Hashmi ed.. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
(فرهاد كاظمي: منظورات حول الإسلام والمجتمع المدني) .

(٣) حبنكة، الميداني، عبدالرحمن. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، دمشق: دار القلم، ١٩٧٩م.

ب- التشكيك في أصل الشريعة، ومُحْكماتها، ودورها الاستراتيجي في تحقيق التنوير الإسلامي الأخلاقي والتشريعي، بعيداً عن القيد المعرفي الجوهري للمغالطة الطبيعية وقانون هيوم في فلسفة الأخلاق الغربية.

فإذا كانت لفظة (الحُكْم) الواردة في القرآن الكريم لا تعني السلطة السياسية، وإنَّما تعنيها لفظة (الأمر)،[1] وحتىٰ لو لم يكن للحاكمية علاقة بأيِّ قانون أو شريعة،[2] فإنَّ السياسة العامة في المجتمعات الإسلامية المعاصرة لا تزال بحاجة إلىٰ غايات وقيم ومُوجِّهات، ولا يزال مبدأ التنوير الإسلامي -غير الخلافي من المنظور المعرفي- يُمثِّل أصل المعرفة الأخلاقية الموضوعية والضرورية للسياسة العامة العقلانية.

٢- وجوب تبنّي استراتيجية مختلطة بما يخصُّ تطبيق مبدأ التنوير الإسلامي، تتضمَّن:

أ- تمثُّل المباحات وآيات العقيدة ضمن الفضاء الفردي والفضاء الدعوي بشكل رئيس.

ب- تطبيق آيات الأحكام القطعية والجماعية عن طريق السياسة العامة؛ دعماً للخير المشترك الموضوعي.

ت- تنفيذ مبدأ الشورىٰ الملزِمة في ما لا نصّ فيه وفي تنزيل النصوص القطعية.

ث- ترك المذاهب الاجتهادية تتنافس علىٰ الفرعيات وفي الوسائل، وتتدافع

---

(١) العبد لله، أويس. **الحاكمية: تطورها ودلالاتها**، **المشروع الإسلامي**، (د.م.): منشورات المشروع الإسلامي، ٢٠١٦م.

(٢) حاج حمد، أبو القاسم محمد. **الحاكمية**، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م.

فيها؛ لنيل تأييد الأُمَّة في إطار تعدُّدي وصحي، من دون أيِّ احتكار للفضاء العام.

وهذا المزيج التنفيذي قد يتباين في التفاصيل بحسب الظرف وحالة الدولة، وهو يفضي إلىٰ حالة صحية من التنوُّع، وعدم هيمنة الدولة علىٰ جميع الفضاءات بصورة تتناقض مع قاعدة الشورىٰ وسُنَّة التدافع البشري؛ ما يزيل كاملاً شبهة الشمولية Totalitarianism عن الشريعة أو الدولة القرآنية الراشدة.

٣- تأكيد أهمية التمييز بين حكم الله وإمرة البشر؛[١] أيِ التمييز بين المسألة المعرفية والمسألة السياسية، بالرغم من الترابط الجزئي بينهما. ومن ثَمَّ يتعيَّن بلورة نظرية شرعية ومُعمَّقة للحوكمة والحكمة العامة وتأصيلها؛ علىٰ أنْ تتضمَّن مبادئ توجيهية، وتطبيقات مؤسسية، وخطوط عمل إرشادية.[٢] وهذه المبادئ موجودة في القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، وسيرة الخلفاء الراشدين الخمسة، ولكنْ يجب استنباطها وتجميعها من النصوص والمقاصد والسُّنن الإلهية، وابتكار تطبيقاتها المرنة عن طريق الاستئناس بتجارب الأُمم الإسلامية وغيرها، من دون التعدّي علىٰ القطعيات؛[٣] لضمان نجاح تطبيق مبدأ التنوير الإسلامي، اعتماداً علىٰ تطبيقات بشرية غير معصومة من الخطأ.

---

(١) ماجد، أحمد. **الحاكمية: دراسة في المفهوم وتشكله**، لبنان: دار المعارف الحكمية، ٢٠١٣م.

(٢) ميَّز هذا الكتاب بين العقلانية الجوهرية Substantive Rationality (ومصدرها العقيدة وقطعيات الشريعة والحكمة والشورىٰ) والعقلانية الأداتية Instrumental Rationality (ومصدرها العقل النظري والعلم التجريبي وفقه الواقع). ولا يُمكِن التوصُّل إلىٰ العقلانية الجوهرية بالخبرة العلمية التكنوقراطية البحتة.

(٣) خلافاً للنظام الأُسري ونظام الاستدانة مثلًا، لم تتطرَّق الشريعة الإسلامية إلىٰ تفاصيل النظام السياسي الأمثل؛ نظراً إلىٰ عدم وجود تصميم تفصيلي جاهز وقابل للتطبيق لنظام سياسي عالمي أمثل وفريد للبشرية، في مختلف أبعاد الزمان والمكان، يُمكِن للإسلام الخالد أنْ يقترحه.

الفصل الرابع:

أسس فقه السياسات العامة

تمهيد:

يستند فقه السياسات العامة إلى الدعائم السبع الرئيسة الآتية:

- ربانية الأصول وإنسانية التطبيق.
- غائية وجود الحياة والكون والإنسان.
- التوازن بين المادية والروحية.
- الأخلاقية والالتزام بالخير المشترك الموضوعي.
- السببية المحكومة بالإرادة الإلهية.
- الجمع بين عناصر أحادية واستراتيجية وعناصر تعدُّدية وتدرُّجية: نموذج المسح المختلط.
- التكامل بين الالتزام بالمبادئ والفلسفة النفعية.

وسيكون التركيز في هذا الفصل على الدعائم الثلاث الأخيرة؛ لأنَّها الأقل تفصيلاً في هذا الكتاب، وفي الدراسات السابقة.

أوَّلاً: ربانية الأصول وإنسانية التطبيق

صحيحٌ أنَّ العقيدة والسُّنن وأصول الأخلاق والتشريعات ربانية المصدر؛ ما يعني أنَّها ثابتة وغير خاضعة للتفاوض، غير أنَّ لفقه الفرعيات وتطبيقات السياسة العامة طابعاً بشرياً، ومن ثَمَّ فهما غير معصومين من الخطأ. والمُلاحَظ على تطبيقات السياسة العامة في المجتمع الإسلامي أنَّه لا عصمة لإنسان أو لحزب أو جماعة، وأنَّه يتعيَّن تطوير فقه التنزيل وفقه الشورى لتجنُّب الأخطاء الفادحة في تنفيذ السياسات الشرعية العامة.

ثانياً: غائية وجود الحياة والكون والإنسان

لمّا كانت العقيدة والسُّنن وأصول الأخلاق والتشريعات ربانية الأصول، فإنَّ للحياة والوجود -في تحليل السياسة الإسلامية- مقاصد صريحة، وعميقة، وقطعية؛ فهما لم يُخلَقا عبثاً أو مصادفةً، وقد أكَّد ذلك العديد من الآيات القرآنية:

- قال تعالىٰ: ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلۡأَرۡضِ وَٱسۡتَعۡمَرَكُمۡ فِيهَا فَٱسۡتَغۡفِرُوهُ ثُمَّ تُوبُوٓاْ إِلَيۡهِۚ﴾ [هود: ٦١].
- قال تعالىٰ: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].
- قال تعالىٰ: ﴿ٱلَّذِي خَلَقَ ٱلۡمَوۡتَ وَٱلۡحَيَوٰةَ لِيَبۡلُوَكُمۡ أَيُّكُمۡ أَحۡسَنُ عَمَلٗاۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡغَفُورُ ٢﴾ [الملك: ٢].

ومن ثَمَّ، فلا وجود لمصادفات، أو أمنيات، أو معجزات خارقة في الحياة العامة المعاصرة، وإنْ وُجِدت كرامات معاصرة فهي استثناء يُؤكِّد القاعدة، ولا ينفيها. وعلىٰ كلٍّ، لا بُدَّ من الأخذ بمختلف أسباب النهضة وقوانين العمران البشري ضمن رؤية الاستخلاف، وعبادة الله تعالىٰ، وعمارة الأرض.

ثالثاً: التوازن بين المادية والروحية

انطلاقاً من غائية الحياة والكون والإنسان، وتأسيساً علىٰ تكريم الله للإنسان وتكليفه بمهام الخلافة والعمران، فإنَّ الروح من خصائص الإنسان المُميِّزة له. قال تعالىٰ: ﴿وَنَفَخۡتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾ [الحجر: ٢٩]. ومن ثَمَّ فإنَّ تحليل السياسة الإسلامية لا ينظر إلىٰ الإنسان بوصفه كائناً اقتصادياً، أو اجتماعياً، أو حتىٰ روحياً خالصاً، وإنَّما يَعُدُّه إنساناً يجمع بين الجسد والروح، وبين الفردية والجماعية، وبين الأنانية والإيثار.

وبناءً علىٰ ذلك، فإنَّ فقه السياسات العامة لا يتجاهل الرفاهية الروحية بوصفها جزءاً أساسياً من الرفاهية الإنسانية الشاملة،[1] وهي رفاهية تتحقَّق عموماً عن طريق التزكية علىٰ المستوىٰ الفردي، وحفظ الدين علىٰ المستوىٰ الجماعي.

---

(١) الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

رابعاً: الأخلاقية والالتزام بالخير المشترك الموضوعي

لا يرتبط كثير من قضايا السياسة العامة بالمعايير الأخلاقية مباشرةً (مثل: تنظيم حركة مرور المركبات، والنقل الجوي المدني، وقوانين تنظيم المناطق، والإجراءات والسياسات المُتعلِّقة بترخيص مشاريع الأعمال)، إلّا أنَّ معظم مشكلات السياسة العامة لها صلة مباشرة ووثيقة بالقيم الأخلاقية، وهي تتضمَّن المبادلة Trade-off بين القيم، أو الغايات، أو المصالح، أو التفضيلات المتناقضة.

وفي ما يخصُّ فقه السياسات العامة، تؤدي القواعد والقيم والتفضيلات الأخلاقية القطعية دوراً أساسياً في الاختيار من بين بدائل السياسة (إلى جانب تفضيلات الأفراد الشخصية في منطقة المباح والعفو مثلاً). وهذا ما تُمثِّله الخطوة الثانية في النموذج ثلاثي الخطوات لصنع السياسة العامة العقلانية. غير أنَّ التفضيلات الأخلاقية (المستقلة والموضوعية) لا تتطلَّب استخدام الهندسة الاجتماعية اليوتوبية، بمعنى فرض قواعد أبوية شاملة، وغير مُتدرِّجة على المجتمع، من قِبَل نخبة مغلقة وغير منتخبة، وإنَّما يتطلَّب ذلك مراعاة هذه القواعد بصورة مُتَّسِقة ومُتدرِّجة عند بناء المجتمعات والدول، وإصلاح الدساتير، وتبنّي السياسات العامة العليا إذا أريد تحقيق الخير المشترك والعقلانية الجوهرية وَفقاً لنظرية المعرفة الأخلاقية غير الشخصية.

فالإجراء الجماعي أو الحكومي المطلوب لا يكون -بالضرورة أو دائماً- تدخُّلاً بيروقراطياً أو تشريعاً مُلزِماً بالرغم من أهميته، وإنَّما يكون في صورة مبادرات فردية، أو رسالة إعلامية، أو تنشئة اجتماعية وأُسرية، أو توجيهات وإرشادات، أو حوافز وعقوبات مالية عند الضرورة. ومن ثَمَّ، فإنَّ نظام القيم في المجتمع الإسلامي يجمع بين التعدُّدية في المنطقة الظنية والأحادية في المنطقة القطعية، ويجمع أيضاً بين الحرية الفردية وحماية الخير المشترك، وبين التغيُّر والثبات.

خامساً: السببية المحكومة بالإرادة الإلهية

السببية والانتظام من الأفكار الأساسية في العلم الحديث، والتخطيط، وحوكمة "الطبيعة"، والإدارة، والسياسة، والحوكمة العامة؛ ذلك أنَّ السبب هو الوسيلة الموصِلة إلىٰ الغاية، أو هو -لغوياً- ما يُتوصَّل به إلىٰ غيره. وتفترض السياسة العامة -بحسب نموذج العقلانية الكلاسيكية علىٰ الأقل- وجود قوانين سببية، أو علاقات منتظمة في حدِّها الأدنىٰ ضمن المجتمعات البشرية، بالرغم من فشل البشرية -حتىٰ اليوم- في التوصُّل إلىٰ قوانين مجتمعية حتمية كبرىٰ باستخدام منهجية المذهب الوضعي Positivism، بوصفه نموذجاً أساسياً للعلم الاجتماعي التجريبي المعاصر. وبوجه خاصٍّ، يفترض العلم المعاصر انتظام القوانين الطبيعية وثباتها.[١] أمّا بالنسبة إلىٰ القوانين الاجتماعية، فيوجد شكٌّ متزايد في فلسفة العلوم الاجتماعية الوضعية من حيث إمكانية التوصُّل إلىٰ قوانين اجتماعية حتمية وعالمية.[٢]، ومن ثمّ إمكانية التنبُّؤ بالحوادث الاجتماعية الكبرىٰ بنوع من اليقين، مثل: الأزمات المالية والاقتصادية، والوبائية العالمية.[٣] لكنَّ ذلك لا ينطبق -بالضرورة- علىٰ العلاقات المنتظمة الجزئية في إطار مُحدَّد، فالأدبيات الحديثة لتصميم السياسات العامة تُؤكِّد -من جديد- الترابطات بين الأسباب المفترَضة ومشكلة السياسة العامة التي ما تزال خاضعة للعلاج.[٤]

---

(١) ريان، صبحي. **فلسفة التربية الإسلامية: الغزالي نموذجاً**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.

(2) Rosenberg, A. *Philosophy of Social Science*. Boulder: Westview Press. 2008.

(أليكساندر روزنبرغ: فلسفة العلم الإجتماعي).

- Beed, C. and Cara Beed "Is the Case for Social Science Laws Strengthening"? Ibid.

(كليف بيد و كارا بيد: هل القضية لصالح قوانين العلم الاجتماعي تزداد قوة؟).

(٣) علىٰ العموم، فقد النموذج العقلاني، الكلاسيكي والنخبوي، في السياسة والحوكمة العامة في الغرب كثيراً من المصداقية بعد إخفاقاته العملية وظهور منظورات بديلة أكثر لامركزية ولا تتجاهل الديمقراطية الحوارية.

(4) Peters B. *An Advanced Introduction to Public Policy*. heltenham: Edward Elgar. 2015.

(بي بيترز: مدخل متقدم إلىٰ السياسة العامة).

ومن الجدير بالذكر أنَّ فقه السياسات العامة يستند إلىٰ مُسلَّمة أساسية، هي أنَّ "الكون [بما في ذلك المجتمعات البشرية] يسير وَفق سُنن إلهية يحكمها مبدأ السببية المحكوم بالإرادة الإلهية".[1] والرأي الراجح لدىٰ كبار علماء أصول الدين هو وجود فاعلية للأسباب بإذن الله تعالىٰ.[2]

وتبعاً لهذه المسلَّمة الأساسية، فإنَّ الإرادة الإلهية تُقرِّر تشكيل حوادث الكون ونظامه وديناميته وَفقاً للسُّنن الإلهية، بما في ذلك القوانين الكونية المخلوقة والقابلة للتثبيت علىٰ الغالب، أو النقض وَفق المشيئة الإلهية. وفي هذا الإطار، تُعَدُّ منظومة الأسباب والسُّنن جزءاً لا يتجزأ من الإرادة الإلهية المطلَقة، ولكن من دون نفي تعميم الانتظام بوصفه أصلاً في الوجود. وبالرغم من ذلك، وحتىٰ "لا يقع الوهم بفاعلية الأسباب المطلَقة، أو أنَّها هي الخالقة [للفعل]، يجري تعطيل عمل هذه الأسباب في حالات مُعيَّنة"،[3] مثل: المعجزات في العالَم المادي، والمكوّن

---

(١) ميلود، رحماني. "مسألة المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري"، في كتاب: **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكر الإسلامي المعاصر**، تحرير: فتحي ملكاوي وآخرون، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ص٢٧٦.

(٢) تأكيداً علىٰ اعتراف الإسلام بمبدأ السببية (ربط الأسباب بالمُسبِّبات، والنتائج بمُقدِّماتها)، قال الخفاجي: إنَّ علماء الإسلام المُتقدِّمين والمُحدَثين اتفقوا علىٰ أنَّ السببية مبدأ "عقلي ضروري لا شكَّ فيه.". انظر:

- الخفاجي، أكرم. **السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٩م.

ومن ناحية أُخرىٰ، فإنَّ التشكيك في مبدأ السببية قد يصل إلىٰ درجة التشكيك في السُّنن الإلهية القرآنية. انظر:

- عاشور، مجدي. **السُّنن الإلهية في الأُمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط**، القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.

(٣) الكيلاني، ماجد. **فلسفة التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة**، مكة المكرمة: مكتبة المنارة، ١٩٨٧م، ص٢٤١.

العشوائي في القوانين الاحتمالية للعالَم الاجتماعي.(1) وفي الأحوال جميعها، فإنَّه لا وجود للمصادفات في الكون، وإنَّما يوجد سنن ونظام وحكمة، إلىٰ جانب وجود المعجزات، لكنَّها تظل استثناءً.

وتمتاز النظرة الإسلامية إلىٰ العالَم والوجود من النظرة الغربية إليهما، من جانبين علىٰ الأقل؛ ففي حين يسود المذهب الطبيعي الميكانيكي النظرةَ الغربية العلمانية، فإنَّ النظرة الإسلامية يحكمها مبدأ توحيد الربوبية. وبهذا الخصوص، حذَّر حُجَّة الإسلام الغزالي -ومِنْ قَبْله الأشاعرة- من النظرة الميكانيكية والمادية إلىٰ الوجود والكون، حيث القوانين الطبيعية (السببية الحتمية) هي مَنْ يُسيِّر الكون علىٰ غير هدىً.(2) وبينما تُفتقَد الغائية في النظرة الغربية؛ أيْ وجود غاية محُدَّدة (أو تصميم غائي ذكي) من خلق الكون والحياة علىٰ الأرض، فإنَّ النظرة التوحيدية الإسلامية صريحة في المقصد الثنائي النهائي من الخلق والمتمثلة في: الغاية التعبُّدية والابتلائيّة، والوظيفة الاستخلافيّة.

وهنا، لا بُدَّ من توضيح مسألة السببية في فقه السياسات العامة، من دون الولوج في تفاصيل الخلاف بين علماء الكلام وأصول الدين. وحَسْبُنا القول بأنَّ حُجَّة الإسلام الغزالي لم يُنكِر العلاقات الاقترانية، أو السببية الاحتمالية أو

---

(1) ذكر أبو زيد أمثلة أُخرىٰ علىٰ غياب الحتمية في العالَم المادي، مثل: الفيزياء غير الكلاسيكية (المستوىٰ دون الذرّي أو الكوانتي)، والنُّظُم المعقَّدة غير المغلَقة. انظر:

- أبو زيد، سمير. "تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفه أساساً لتحقيق التكامل المعرفي"، في كتاب: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**، تحرير: رائد عكاشة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2012م.

(2) ممّا يُؤكِّد الإرادة الإلهية المطلَقة، قوله تعالىٰ: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يَمۡسَسۡكَ بِخَيۡرٖ فَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ١٧﴾ [الأنعام: 17]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِن يَمۡسَسۡكَ ٱللَّهُ بِضُرّٖ فَلَا كَاشِفَ لَهُۥٓ إِلَّا هُوَۖ وَإِن يُرِدۡكَ بِخَيۡرٖ فَلَا رَآدَّ لِفَضۡلِهِۦۚ يُصِيبُ بِهِۦ مَن يَشَآءُ مِنۡ عِبَادِهِۦۚ﴾ [يونس: 107].

الترجيحية في الظواهر الطبيعية،[1] وإنَّما رفض السببية الحتمية أو الضرورية؛[2] إذ رأىٰ أنَّ تلازم السبب والنتيجة في العالَم الطبيعي ليس حتمياً أو ضرورياً لأسباب ستة،[3] أبرزها: تأكيد سيادة الإرادة الإلهية في الكون، وتجويز خرق العادات واستثناءات القوانين الطبيعية (المعجزات الإلهية).

وهذه الرؤية الغزالية تنسجم تماماً مع أحدث معطيات فلسفة العلوم الاجتماعية، التي ترىٰ أنَّ النظريات العلمية التجريبية في العالَم الاجتماعي تقوم علىٰ الترجيح والتوقُّع والاحتمال، لا علىٰ العلاقات الحتمية. ومع أنَّ فقه السُّنن القرآنية يُؤكِّد وجود علاقات سببية حتمية في العالَم الاجتماعي، تنتمي إلىٰ القوانين القرآنية العليا الكبرىٰ، لكن هذا الفقه لا ينطبق علىٰ العلاقات الجزئية أو التفصيلية.

والخلاصة أنَّ الفكر الإسلامي عموماً، وفقه السياسات العامة بوجه خاصٍّ، لا يُنكِران السببية الاحتمالية أو الترجيحية في العلوم الطبيعية والاجتماعية، بل يُؤكِّدان السببية الحتمية في سُنن الله الاجتماعية مع إمكانية وجود فترة تأخير في تفعيل بعض السُّنن؛ ما يعزّز أهمية تحصيل العلم التجريبي وعلم السُّنن الربانية في آنٍ معاً في الإحاطة بالواقع الاجتماعي، وأنَّ الأخذ بالأسباب واجب، والاعتماد عليها شرك، وأنَّ التوحيد يعني الأخذ بالأسباب كأنَّها كل شيء، ثم الاعتماد علىٰ الله كأنَّها ليست بشيء.

---

(١) ريان، **فلسفة التربية الإسلامية: الغزالي نموذجاً**، مرجع سابق.

(٢) تبعه ديفيد هيوم بعد أكثر من ستة قرون من اعتراض الغزالي علىٰ السببية الحتمية، لكن لاعتبارات متباينة. وكذلك كارل بوبر لاحقاً، ولكنْ من دون اتهامهما بتأخير مسيرة العلم التجريبي في الغرب. وقد أشار عاشور، في كتابه **السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط**، إلىٰ تأرجح أقوال الغزالي في مسألة السببية، وميل رأيه المُتأخِّر -في "المستصفىٰ"- إلىٰ إعمال السببية، لا إنكارها، وكان ذلك استناداً إلىٰ أسباب جديدة فاعلة بإذن الله تعالىٰ. انظر:

- عاشور، **السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط**، مرجع سابق، ص١٧٧-١٨٥.

(٣) بلكا، إلياس. **الوجود بين السببية والنظام**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلام، ٢٠٠٩م.

سادساً: الجمع بين عناصر أحادية واستراتيجية وعناصر تعدُّدية وتدرُّجية: نموذج المسح المختلط

التدرُّج هو أداء العمل ضمن خطوات مرحلية قصيرة، أو مُدَد زمنية مُتعدِّدة. والتدرُّج سُنَّة إلهية في عالَم الخَلْق وعالَم الأمر.[1] وهو أيضاً سُنَّة مجتمعية، وسياسية، ودعوية، وتشريعية، ترتبط بسُنَّة التدافع المشترك، وبخصيصة الواقعية في التشريع والإصلاح. أمّا في حقل السياسة العامة، فإنَّ التدرُّجية تُقابَل غالباً بالتخطيط العقلاني الشامل، وبالنموذج العقلاني الكلاسيكي واليوتيوبي.

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ لكلٍّ من التدرُّج ونهج التجربة والخطأ مجالاته في تطبيقات السياسة العامة في الإسلام، ولا سيما في ما لا نص قطعياً فيه. وبالمثل، فإنَّ للدستور الإسلامي ولاكتمال الدين الحق ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ [المائدة: ٣]، وتحريم تجزئة الإيمان بالكتاب ﴿أَفَتُؤۡمِنُونَ بِبَعۡضِ ٱلۡكِتَٰبِ وَتَكۡفُرُونَ بِبَعۡضٖۚ﴾ [البقرة: ٨٥] مجالاته أيضاً.

ومن ثمَّ، فلا تصح التدرُّجية والواقعية والتغييرات الصغيرة في مجال العقيدة، والتوحيد، والعبادات، والأخلاق الأساسية، وكبائر المحرَّمات، وعدد من المحْكمات الأُخرى على المستوى الفردي.

ولا شكَّ في أنَّ للتدرُّجية في التنفيذ -بوصفها سُنَّة تشريعية وكونية- دوراً في التكيُّف مع الواقع المعقَّد، وتغيير عاداته وقيمه ومؤسساته السيئة بالحسنى والحكمة، لا سيَّما في فقه السياسات العامة المستجدة، وتطبيق المصالح المرسَلة المعتبَرة، وتنفيذ التشريعات العامة، وبعض آيات الأحكام على المستوى الجماعي، كما في إدمان الخمر، وشيوع الربا، وإلغاء الرق على المستوى المجتمعي في بدايات عهد النبوة.[2]

---

(١) كهوس، أبو اليسر رشيد. **السُّنن الإلهية في السيرة النبوية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.

(٢) فصّل الزحيلي، في بيان مُسوِّغات التدرُّج في تطبيق بعض الأحكام الشرعية، وضوابط ذلك. انظر:

- الزحيلي، محمد. **التدرج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية**، الكويت: اللجنة الاستشارية العليا بالديوان الأميري، ط١، ٢٠٠٠م.

فبحسب قانون التغيير الاجتماعي،[1] فإنَّ التغيير المجتمعي الإيجابي يتطلَّب تغييراً جماعياً في ما بالأنفس، وهذا -لا شكَّ- يستغرق وقتاً. ومن المأثور عن الخليفة الراشدي الخامس عمر بن عبد العزيز أنه قال لولده: "لا تعجل يا بني، فإنَّ الله تعالىٰ ذمَّ الخمر في القرآن مرَّتين، وحرَّمها في الثالثة، وأنا أخاف أنْ أحمل الناس علىٰ الحق جُمْلةً، فيدَعوه جُمْلةً، وتكون فتنةٌ".

إذن، فالتدرُّج الشرعي في السياسات العامة هو تدرُّج مدروس يراعي الأولويات الشرعية، بمعنىٰ البدء بالأصول قبل الفروع، وبالكليات قبل الجزئيات، وبالعقائد قبل الأعمال، لكنَّه تدرُّج لا يتباطأ في البدء بالتطبيق الحكيم للشريعة والهداية المتكامِلة.

ولكنْ، هل الأصل في تطبيقات السياسة العامة في الإسلام التدرُّجُ والتسلسل أم التطبيق المباشر والمتكامِل الواسع النطاق؟ لا شكَّ في أنَّ ذلك يعتمد علىٰ مسألة السياسة العامة وما تقرره الشريعة، والأُمَّة، والشورىٰ، وفقه التنزيل، والأولويات، والضروريات. غير أنَّه يُمكِن التعميم بأنَّ التدرُّج في تطبيق حكم قطعي الدلالة والثبوت، إنَّما هو تدبير مرحلي تقتضيه الضرورة وَفق ضوابط مُحدَّدة،[2] ويُدرَس في كل مجتمع علىٰ حِدَة من مُمثِّلي الأُمَّة والفقهاء.[3] وهذا لا يعني اتِّخاذ مبدأ التدرُّج ذريعةً لتعطيل عموم مُحْكمات الشريعة ضمن الرؤية العلمانية؛ لأنَّ التدرُّج هو وسيلة لا غاية بحدِّ ذاتها. أمّا في المصالح المُرسَلة ومنطقة الفراغ التشريعي فقد يكون الأصل هو التدرُّج.[4]

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٢) الزحيلي، **التدرج في التشريع والتطبيق الإسلامي**، مرجع سابق.

(٣) شحادة، جهاد. "التدرج في تطبيق الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة"، رسالة جامعية غير منشورة، جامعة القدس: كلية الدراسات العليا، (١٤٣٨هـ - ٢٠١٦م).

(٤) قال الزيباري إنَّ التدرُّج استثناء، والأصل هو التزام التطبيق الكامل للشريعة. وهذا ينطبق كلياً علىٰ قطعيات الشرع، لكنَّه يُقلِّل من أهمية منطقة الظنيات بمفهومها العام، وبقسميها: ما ليس فيه نص، وما فيه نص ظني، وهو ما يُمثِّل معظم الشريعة. انظر:

ولبيان أثر السياق والحالة في الحاجة إلى التدرُّج، فإنَّ الإعداد لبناء الدول -مثلاً- قد يستغرق ١٣ سنة على الأقل حسب تجربة العهد المكي، فضلاً عن سنوات التنفيذ والبناء. وكذلك الحال بالنسبة إلى تغيير ما في الأنفس؛ إذ إنَّه يتطلَّب تربية وتزكية لجيل على مدار زمن أطول. أمّا إصدار تشريع أو لائحة قانونية لتنظيم آلية عمل الفنادق السياحية -مثلاً- فيستغرق فقط بضعة أسابيع. وشتّان ما بين بناء المجتمعات والدول، وإصدار تنظيم رقابي قطاعي مُحدَّد.

وفي ما يأتي مقارنة بين السياسة العامة التدرُّجية والتخطيط العقلاني الشامل من حيث المزايا والمثالب:

السياسة التدرُّجية Disjointed Incrementalism	العقلانية الكلاسيكية أو القيمية (التخطيط العقلاني الشامل)
- الانحياز دائماً إلى الوضع القائم، وإلى سياسات الماضي.	- الانحياز إلى التغيير الشامل الواسع النطاق.
- أكثر ملاءمة للأوضاع الاعتيادية، أو الأوضاع الطبيعية.	- من الأنسب البحث عن إصلاحات أشمل وأطول أجلاً للنظام في الأحوال الاستثنائية، أو غير الطبيعية، وتنفيذها، مثل: الأزمات المُركَّبة والكوارث الجسيمة.

- الزيباري، إياد. **سياسة التدرُّج في تطبيق الأحكام الشرعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.
- القرضاوي، يوسف. **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠، ص١٢٨.

وقد عرَّف القرضاوي الفراغ التشريعي بأنَّه: "المنطقة التي تركتها النصوص -قصداً- لاجتهاد أُولي الأمر والرأي، وأهل الحلِّ والعقد في الأُمَّة، بما يُحقِّق المصلحة العامة، ويرعى المقاصد الشرعية، من غير أنْ يُقيِّدنا الشارع فيها بأمر أو نهي، وهي المنطقة التي يُسمّيها بعض الفقهاء العفو". انظر:
- القرضاوي، **الخصائص العامة للإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م، ص٢٤١.

السياسة التدرُّجية Disjointed Incrementalism	العقلانية الكلاسيكية أو القيمية (التخطيط العقلاني الشامل)
– الافتقار إلى الابتكار، وعدم الإفادة من العلم التجريبي على النحو المرغوب فيه، والمُتوقَّع منه؛ لتحقيق أهداف المجتمع الاستراتيجية كلها.	– إمكانية الإفادة من العلم التجريبي على النحو المرغوب فيه، والمُتوقَّع منه؛ لتحقيق أهداف رئيسة غير حزبية.
– أسهل وأكثر قابلية للتصحيح Reversibility في النُّظُم الديمقراطية (Wildavsky, 1978)[1].	– أقل قابلية للتصحيح في النُّظُم الاستبدادية.
– عدم الركون إلى وجود أثر تراكمي إيجابي وملموس للتدرُّجية؛ نظراً إلى تعذُّر تطوير الجزء بمعزل عن تأثير الكل في سياقات عديدة، بحسب النظرية العامة للنُّظُم.	يأخذ بالاعتبار منطق التكامل Synergy في النظرية العامة للنظم والحاجة الى قطعيات الدستور في أية دولة.
– عدم الانسجام والتناغم مع التعقيد والترابط الاجتماعي المتزايد في المجتمعات.	– الانسجام والتناغم مع مبدأ تداخل الظواهر الاجتماعية وترابطها وتعقيدها.
– الانسجام والتناغم مع التعدُّدية والحرية الفردية في سياقات مُعيَّنة، وتعزيز النُّظُم الشمولية والاستبدادية في سياقات أُخرى[٢].	– مناقضة للتعدُّدية والحرية الفردية في سياقات ومفاهيم معينة، وإمكانية دعم التوجُّه نحو النُّظُم التنافسية والتعدُّدية، والعادلة، وغير النخبوية ضمن سياقات ومفاهيم أخرى.
– وجود غاية ضمنية مُهيمِنة تتمثَّل في الإبقاء على الوضع الراهن، وهي غاية قد تكون اعتباطية.	– اتصاف الأهداف والغايات اليوتوبية بالاعتباطية في النظرية الشخصية للمعرفة الأخلاقية Subjective Epistemology.

(1) Wildavsky, A. "Changing Forward versus Changing Backward". *Yale Law Journal*, 88 1: 217-234. 1978

(2) Irzik, G. "Popper's Piecemeal Engineering: What is Good for Science is not always Good for Society". *The British Journal for the Philosophy of Science*, Volume 36, Issue 1, 1985. (جورول إرزيك: الهندسة التدرجية لبوبر).

العقلانية الكلاسيكية أو القيمية (التخطيط العقلاني الشامل)	السياسة التدرُّجية Disjointed Incrementalism
- الحاجة إلى معرفة فنية وسببية مُؤكِّدة للنظام كله (العلاقات السببية بين الوسائل والغايات)، وهو ما يُمكِن توفيره غالباً بتكلفة عالية باستخدام العلوم الاجتماعية.	- حاجة جزء من النظام فقط إلى معلومات فنية وموضوعية، وهو ما يُمكِن توفيره غالباً بتكلفة مقبولة.
- وجوب وجود إجماع على القيم والأهداف المجتمعية، أو ترتيب تسلسلي لأهداف المجتمع، مثل: حفظ الدين، والنفس، والعقل. وهذا يصعب تحقُّقه في المجتمعات الديمقراطية الليبرالية (نظرية استحالة أرو).	- قبول التدرُّجية فقط في حال الأنظمة القابلة للتجزئة؛ إذ يُمكِن لكل جزء أو نظام فرعي أنْ يُحقِّق مستوىً مُرْضِياً من الإنجاز بصورة مستقلة عن إنجاز بقية الأجزاء أو النظام كله[1].
- للتغييرات اليوتوبية الشاملة والقسرية تداعيات كارثية[2].	- التغييرات المتعمَّدة البسيطة والتدرُّجية في النظام قد تفضي إلى نتائج عِدَّة غير مُتوقَّعة وغير مُتوخّاة (أثر الفراشة). ومن ثَمَّ، فإنَّ التدرُّجية قد تؤدي إلى حدوث كوارث في سياقات مُعيَّنة.

المصدر: المُؤلِّف.

ولما كان للهندسة التدرُّجية والعقلانية الكلاسيكية نقاط قوَّة ونقاط ضعف واضحة، ونظراً إلى تنوُّع الحياة السياسية وتعقُّد المجتمعات؛ فإنَّ التدرُّجية والتخطيط الشامل يُسهِمان في توجيه السياسات الشرعية العامة، وتسيير المجتمعات الكبيرة والمعاصرة، في إطار نموذج ثالث للسياسة العامة، واتِّخاذ القرارات المجتمعية، هو

(1) Dryzek, J. "Don't Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design". *Journal of Public Policy*. Volume 3, Part 4, 1983.

(2) Frohock, F. *Public Policy: Scope and Logic*. Ibid.

(فرد فروهوك: السياسة العامة: النطاق والمنطق).

المسح المختلط Mixed Scanning الذي صاغه إيتزوني بوصفه خياراً وسطاً يجمع بين مزايا التدرُّجية الجزئية والعقلانية الشاملة.[1]

فأساسيات المجتمع الإسلامي ودستوره من: مقاصد عليا، وقواعد شرعية عامة، وسُنن إلهية، ونصوص جزئية قطعية، تتمايز عن الفرعيات الظنية أو المصالح المُرسَلة، ولكلٍّ منها نموذج مختلف في صياغة السياسات الحكومية واتِّخاذ القرارات العامة. ولا شكَّ في أنَّ المجتمع الإسلامي مجتمع يجمع بين المسؤولية والحرية الفردية، ومن ثَمَّ فهو مجتمع فاعل Active Society، يحتاج إلى نموذج مختلط في صناعة السياسة العامة، يجمع بين الثبات في الأساسيات والمرونة في الفرعيات.

النموذج ثلاثي الخطوات لصنع السياسة العامة العقلانية

في المجتمع الإسلامي يتطلَّب نموذج العقلانية الكلاسيكية توافر أربعة شروط أساسية للنجاح،[2] هي:

- الترتيب التسلسلي لأهداف المجتمع.
- الترتيب التسلسلي لفعّالية الوسائل.
- المعلومات الكاملة.
- تكاليف القرار التي يُمكِن قبولها وإقرارها.

وفي ما يخصُّ فقه السياسات العامة، فإنَّ الشرط الأوَّل هو أكثر واقعية بفعل فقه المقاصد وتقارب التفضيلات الشخصية للأفراد مقارنةً بالديمقراطية الليبرالية (مضامين نظرية استحالة أرو). أمّا العلم التجريبي والسُّنن القرآنية فلهما دور في تحقيق الشرط الثاني والشرط الثالث، في حين أنَّ للاقتصار على المسائل القطعية

---

(1) Etzioni, A. "Mixed-Scanning: A "Third" Approach to Decision-Making". *Public Administration Review*, Ibid. (أميتاي إتزيوني: المسح المختلط).

(2) Frohock, F. Public Policy: Scope and Logic. Ibid (فرد فروهوك: السياسة العامة: النطاق والمنطق).

الاستراتيجية المحدودة دوراً رئيساً في تحقيق الشرط الرابع. ومن ثَمَّ، فإنَّ النموذج ثلاثي الخطوات لصنع السياسة العامة العقلانية -ضمن نموذج المسح المختلط في المجتمع الإسلامي النشط- يتمثَّل في ما يأتي:

١- اختيار السياسة (س) يفضي إلى النتيجة (ص)؛ أيِ العلاقات السببية الحتمية أو الاحتمالية الموصِلة إلى الخير المشترك الموضوعي. وهذا ما يَلزم العقلانيةَ الأداتية أو الإجرائية التي هي من اختصاص فقه الواقع، بما فيه العلم التجريبي وفقه السُّنن المجتمعية والوجودية.

٢- النتيجة (ص) أمرٌ حسن (أو سيئ)، وهي تنتمي إلى العقلانية الجوهرية (التحسين والتقبيح) والخير المشترك الموضوعي، وتُعَدُّ أساساً من اختصاص نصوص الشرع وكلياته (مقاصده وقواعده وقيمه).

٣- من الواجب تفعيل السياسة (س)، أو الإعراض عنها، بناءً على ما سبق.

وفي النظام التعددي، فإن التدرُّجية الصرفة -في نهاية المطاف- قد تكون مُبهَمة ونسبية المفهوم من حيث الجوهر (ما التدرُّج الأمثل؟)، وقد تُحدِث الإجراءات التدرُّجية الصغيرة (المتعاقبة والسريعة) أثراً إجمالياً يفوق التداعيات الناتجة عن إجراءات كبيرة وجذرية لكنَّها غير مُتكرِّرة.[1] ولكنْ يظل تحليل السياسات العامة (الداعم للتدرُّجية الليبرالية والمفتقِد للإطار المرجعي المعياري والثابت) بمثابة العلمَ الداعم للقصور الذاتي، بل هو أعمى في ما يخصُّ الإحاطة بمعظم تداعيات السياسات العامة المهمة.[2]

(1) Lindblom, C. "Still Muddling, Not yet Through". *Public Administration Review*, 39, 1979.
(تشارلز لندبلوم: لا تزال تشق طريقها بتخبط، لكن دون العبور).

(2) DeHaven-Smith, L. *Philosophical Critiques of Policy Analysis: Lindblom, Habermas, and the Great Society*. Gainesville, FL: University of Florida Press, 1988.
(لانس ديهافن سميث: انتقادات فلسفية على تحليل السياسات).

سابعاً: التكامل بين الالتزام بالمبادئ والفلسفة النفعية(١)

تجمع السياسات الشرعية العامة بين الثبات والتغيُّر؛ فهي ثابتة في الأصول والمبادئ والمقاصد العامة، ومرنة ومُتجدِّدة في الفروع والظنيات. وسنتناول هذه السمة مُفصَّلةً باستعراض مذهب الاهتمام بالنتيجة (أو المآلاتية) Consequentialism، ومذهب الواجب Deontology.

يُعَدُّ مذهب الاهتمام بالنتيجة اتجاهاً فلسفياً يُعبِّر عن حكم قيمي، وهو يُمثِّل مدخلاً لتقييم الأفعال الخاصة والعامة، ويُمكِن مقارنته بمدخل أخلاقي آخر يُعرَف بمذهب الواجب في فلسفة الأخلاق؛ إذ توجد على ساحة النظرية الأخلاقية مدرستان فلسفيتان لتقييم الأفعال الخاصة والسياسات العامة،(٢) تمثّل إحداهما مذهبُ الاهتمام بالنتيجة، أو المذهب النفعي Utilitarianism الذي يفيد بأنَّ نتائج الفعل الخاص والعام؛ أيْ ما تُدِرُّه من منفعة Utility أو مسرَّة Pleasure فوق الألم Pain هي المقيِّم الوحيد لجودة الفعل ومدى أخلاقيته.

أمّا المدرسة الأُخرى فترى أنَّ الأفعال الفردية والعامة جيدة أو سيئة تبعاً لانسجامها مع نظام قيم مُعيَّن،(٣) وقيمتها الذاتية المتأصِّلة، من دون النظر إلى نتائج هذه الأفعال [لا سيَّما الأفعال الفردية ونتائجها الفورية] بوصفها المقيِّم

(١) اعتُمِد في طرح هذا الموضوع بصورة أساسية على: الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

(٢) لتعرُّف بعض المحاولات الجادَّة والمعاصرة لتأصيل فلسفة الأخلاق من منظور الشريعة الإسلامية، انظر:
- بطاوي، محمد عبد المعز. **فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية: دراسة في علم قواعد الفقه**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.

(3) Valdivia, W. *The Limits of Consequentialism in Policy Evaluation*. Washington, DC:The Brooking Institution. 2015 (والتر فالديفيا: حدود المآلاتية في تقييم السياسة).

الأساسي.[1] ومن هنا، فإنَّ مذهب الواجب يرى في الواجب Duty والالتزام بالقواعد الأخلاقية Commitment أساساً لتقييم الأفعال الخاصة والعامة، مثل: قول الصدق، والوفاء بالعقود. فالخير والشر في الأفعال -بحسب هذا المذهب- أمران أخلاقيان أساسيان ومُطلَقان، ولا يعتمدان -بالضرورة- على نتائج هذه الأفعال أو مآلاتها.[2] ومن طرائق تحديد القواعد الأخلاقية العامة والواجبات الإنسانية نظريةُ الأوامر الإلهية Divine Command Theory؛ إذ الإرادة الإلهية في التحسين والتقبيح مطلقة وغير مقيدة، لكنها تعكس الحكمة والمصلحة الحقيقية للبشرية.

ولتقييم هذين المذهبين، يَحْسُن بنا أوَّلاً توضيح المضامين والأبعاد لكلٍّ منهما، عن طريق أمثلة عملية:

---

(١) عرَّف كثير من الباحثين مذهب الواجب بأنَّه "نظام أخلاقي معياري يرى أنَّ الأفعال تُقيَّم بمعزل عن نتائجها (أيْ بمعزل عن تقييمها العقلاني باستخدام العقل الأداتي)." لكنَّ هذا التعريف ضيِّق بالنسبة إلى مذهب أخلاقي مُتنوِّع ومُعقَّد، وهو يتجاهل حقيقة أنَّ نظريات الواجب عموماً تنظر إلى جودة النتائج بوصفها عاملاً في التقييم، وإنْ لم تكن العامل الأساسي الوحيد. انظر:

- Zamir, E. and Medina, B. *Law, Economics, and Morality*. Oxford University Press: New York. 2010 (إيال زامير و باراك مدينة: القانون وعلم الاقتصاد والأخلاقيات).

وكذلك أغفل هذا التعريف وجود نتائج جيدة للأفعال الأخلاقية الموضوعية، على المستوى الجماعي، وعلى المدى الطويل. فمثلاً، الخمر والميسر مُحرَّمان شرعاً وقطعاً، وَفقاً لنظام القيم الإسلامي. وبحسب التعريف المذكور آنفاً، فإنَّ النتائج قد تُعَدُّ شكلية، وغير وثيقة الصلة بتقييمها الأخلاقي، لكنَّ الله ﷻ (لا البشر) بمعرفته المُطلَقة والكاملة يُؤكِّد الحقيقة التي لا مراء فيها، ﴿وَإِثْمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، بالرغم ممّا لهما من منافع اقتصادية ظاهرة للناس.

(٢) مذهب الواجب يبدو مهتمًا أكثر بالمبادئ والقواعد (العقلانية الجوهرية). أمّا المذهب النفعي فهو أقلّ انهماكاً في الغايات، وأكثر اهتماماً بالوسائل المُفضِية إلى هذه الغايات المعطاة (البراجماتية أو العقلانية الأداتية). انظر:

- De George, R. **Business Ethics**. New York: Macmillan, 1986.

(ريتشارد دي جورج: أخلاقيات الأعمال).

لنفترض أنَّ أحد المجمعات الصناعية يحوي ألف مصنع، وأنَّ العملية الإنتاجية لكل مصنع تتسبَّب في طرح مُخلَّفات صناعية تُلوِّث البيئة الطبيعية المحيطة، وأنَّ كل مصنع يُمكِنه شراء تجهيزات وأدوات تمنع تلوُّث البيئة نتيجة عمليات إنتاجه، لكن بتكلفة مالية مرتفعة نسبياً.

وأمام هذه الحالة التطبيقية، فإنَّ مذهب الواجب يرىٰ أنَّ الفعل الأخلاقي الذي ينبغي علىٰ كل مصنع الالتزام به هو الامتناع عن تلويث البيئة؛ لأنَّ ذلك يُعَدُّ مبدأً أخلاقياً مُطلَقاً، ولأنَّ الواجب علىٰ كل مصنع شراء التجهيزات التي تُوفِّر أسباب النقاء البيئي من دون البحث في نتائج هذا الفعل (احتساب المنافع والتكاليف). أمّا المذهب النفعي فيرىٰ أنَّ شراء أيِّ مصنع للتجهيزات الكفيلة بتحقيق النقاء البيئي أمر جيد في حال تبعه فقط "نتائج جيدة".

ولمّا كان مالك كل مصنع يفتقر إلىٰ معلومات مُؤكَّدة تفيد بامتناع الآخرين عن تلويث البيئة، ونظراً إلىٰ عدم ثقته بأخلاقياتهم (لماذا يثق؟)؛ فقد يضطر إلىٰ الاعتقاد بأنَّ شراء أدوات منع التلوُّث هو خيار سيئ؛ لأنَّه لن يُحدِث فرقاً يُذكَر في ما يخصُّ الحفاظ علىٰ البيئة (لن يكون له نتيجة مرغوبة). وبعبارة أُخرىٰ، فإنَّ مذهب الاهتمام بالنتيجة يُمكِنه تسويغ امتناع أيِّ مصنع عن شراء التجهيزات المُكلِفة، استناداً إلىٰ ضآلة نسبة التلوُّث الناتجة عن أي مصنع منفرد مقارنةً بنسبة التلوُّث الكلية في المجمع الصناعي. ومن ثَمَّ، فإنَّ شراء مصنع ما التجهيزات اللازمة، والتزامه بالمسؤولية الاجتماعية، أو المصلحة العامة، لن يُحدِث فرقاً يُذكَر في المحصِّلة أو النتيجة النهائية. ولأنَّ القيمة الأخلاقية لأيِّ فعل تقتصر علىٰ جودة نتائجه؛ فإنَّه يوجد مُسوِّغ يدفع أيَّ مصنع إلىٰ عدم شراء تجهيزات منع التلوُّث إذا اعتقد مالكه أنَّ المصانع الأُخرىٰ لن تلتزم وتُقْدِم علىٰ شراء هذه التجهيزات.

وبالمقابل، فإنَّ مذهب الواجب يرفض الجدال السابق البتة، وينادي بوجوب أنْ تكون منفعة الفعل الأخلاقي مستقلة عن تصرّفات الآخرين،[1] وأنَّ للفعل الأخلاقي قيمةً، أو إشباعاً ذاتياً، أو جوهرياً Intrinsical value لا يرتبط بنتائج هذا الفعل،[2] وأنَّ الامتناع عن التلوُّث هو فعل جيد بالمطلَق من دون حاجة إلىٰ ربطه -بالضرورة- بآثاره ونتائجه.

مثال ثان، ما رأي مذهب الواجب والمذهب النفعي في فعل التصويت الديمقراطي/ الشوري؟ هل هو جيد أم سيئ؟ إذا قبلنا الحكم القيمي القائل بأنَّ الديمقراطية أمر جيد، فإنَّ مذهب الواجب يرىٰ أنَّ فعل التصويت مرغوب بغَضِّ النظر عن نتائجه المتمثِّلة في فوز المُرشَّح المطلوب؛ لأنَّ لفعل التصويت قيمةً ذاتيةً وأخلاقيةً مستقلةً عن نتائج هذا الفعل، ولأنَّ من واجب كل فرد المشاركة في العملية الانتخابية. أمّا المذهب النفعي الذي يرتكز علىٰ حسابات المنافع والتكاليف فيعتقد بوجود مُسوّغ لعدم مشاركة الفرد في الانتخابات ما دام العائد الخارجي Extrinsic من هذه المشاركة يقل عن التكلفة المُرتبِطة بها. لكن هذا سيقود في المحصلة الجماعية الىٰ تدني نسبة الاقتراع في الأنظمة الديمقراطية المستندة إلىٰ الأنانية الفردية.

والآن، سننظر في التقييم المنطقي والإسلامي لكل مذهب، بدءاً بالتقييم العقلي؛ إذ يُؤكِّد المذهب النفعي وجوب تقييم الأفعال العامة والخاصة عن طريق إعمال العقل أو التعليل Reasoning، وحساب النتائج (المنافع والتكاليف) الناجمة عن كل فعل علىٰ حِدَة، من دون الالتزام بأيِّ قواعد أخلاقية، في حين يميل

---

(1) Glover, J. "It makes no Difference Whether or not I Do It". *In Applied Ethics*, P. Singer ed., Oxford: Oxford University, 1986 (جوناثان غلوفر: سيّان اذا ما قمت بالعمل أو لم أقم به).

(2) Dyck, A. *On Human Care: An Introduction to Ethics*. Nashville: Parthenon, 1977.
(آرثر ديك: عن الرعاية الإنسانية: مقدمة في علم الأخلاق).

مذهب الواجب إلىٰ القيم المطلَقة، والالتزام بقواعد أخلاقية عامة يُتوقَّع من كل فرد امتثالها بصورة مستقلة عن النتائج أو التعليل.

والحقيقة أنَّ المذهب النفعي واجه انتقادات عديدة، وعانىٰ خللاً كبيراً، وذلك:

١- تحديد القيمة الأخلاقية لأيِّ فعل بناءً علىٰ تقدير الفرد نتائج الفعل وآثاره يعني تحيُّز الأفراد والجماعات والدول إلىٰ مصالحهم الخاصة من دون مراعاة للمسؤولية الاجتماعية والخير المشترك؛ ما يُؤثِّر سلباً في جميع الأفراد والجماعات والدول، ويُهدِّد النظام أو الاستقرار الاجتماعي،[1] فينتشر التلوُّث الصناعي (المثال الأوَّل)، وتتراجع الديمقراطية (المثال الثاني)؛ لأنَّ النتيجة الجيدة لفعل فرد ما لا تعتمد فقط علىٰ تصرُّفه، وإنَّما بشكل جوهري علىٰ تصرُّف الآخرين. ولما كان كل فرد لا يثق بالآخرين من حيث المشاركة في الجهد الجماعي، فإنَّه من المُتوقَّع ألّا يلتزم معظم الأفراد بالخير المشترك.[2]

٢- وجود غموض واضح في مفهوم "النتيجة الجيدة" التي يقوم عليها المذهب النفعي؛ لأنَّ هذا المفهوم يُمثِّل حكماً قيمياً غير قابل للاختبار العلمي. فما

---

(١) انظر:

- Glover, J. "It makes no Difference Whether or not I Do It". *In Applied Ethics*, P. Singer ed., Oxford: Oxford University, 1986 (جوناثان غلوفر: سيّان اذا ما قمت بالعمل أو لم أقم به).
- Downie, R. *Roles and Values: An Introduction to Social Ethics*. London: Methuen, 1971.

(روبرت دوني: الأدوار والقيم: مقدمة في الأخلاق الاجتماعية) .

- Sartorius, R. *Individual Conduct and Social Norms*. Encino, Calif: Dickenson. 1975.

(رولف سارتوريوس: سلوك الفرد والمعايير الاجتماعية) .

(٢) هذا الاستنتاج يؤكد أهمية المبادئ الأخلاقية ومذهب الواجب في توجيه النظرية والممارسات السياسية في مجال العلاقات الدولية ضمن النظام العالمي المعاصر والمتزايد الهشاشة، وهو أيضاً ينقد المدرسة الواقعية التي لا تُؤمِن بوجود قيم عالمية ومبادئ ثابتة تحكم العلاقات الدولية، وتعترف فقط بالمصالح وتوازن القوىٰ.

يُعَدُّ نتيجة جيدة من قِبَل فرد، أو جماعة، أو مجتمع ما، قد لا يكون كذلك بالنسبة إلى فرد، أو جماعة، أو مجتمع آخر؛ نظراً إلى تباين المصالح والثقافات. وهذا ينطبق أيضاً على نتائج السياسات العامة؛ إذ تتباين جماعات المصالح والأفراد في تقييم سياسات الدولة، اعتماداً على مصالحها الأنانية الضيِّقة، لا على المبادئ والخير المشترك الموضوعي. وبحسب شير،(١) فإنَّ رياح جدل النفعية تعصف في اتجاهات عديدة؛ كنايةً عن جدلية هذا المذهب عند تطبيقه عملياً.(٢) ومن هنا جاء مُقتَرح الاقتصادي جيمس بيوكانان J. Buchanan بضرورة اعتماد السياسة على المبادئ العامة بدلاً من المصالح الشخصية والفئوية.(٣)

٣- عدم امتلاك الأفراد والبيروقراطيين طاقات وقدرات تكفي للإحاطة بجميع نتائج أفعالهم وسياساتهم؛ ذلك أنَّ التجربة والمعرفة لأيِّ فرد، إنَّما هي تجربة ومعرفة محدودة. ومن ثَمَّ، فإنَّ الأفراد يعجزون عن تقدير نتائج أفعالهم بدقة، فضلاً عن نتائج أفعال أفراد المجتمع كله وَفقاً لمبدأ العقلانية المقيدة Bounded Rationality في علم الاقتصاد المعاصر.(٤) وحتى لو تمكَّنوا من تقدير نتائج أفعالهم، فإنَّهم لا يملكون دائماً الوقت الكافي لعمل ذلك قبل التصرُّف؛ إذ يتعيَّن على الأفراد دائماً تقرير ما هو خير وما هو شر مباشرة، أمّا التوصُّل إلى النتائج

---

(1) Sher, G. "Justifying Reverse Discrimination in Employment", *Philosophy and Public Affairs,* 4/2: 1975. 159-70 (جورج شير: تبرير التمييز العكسي في التوظيف).

(٢) توصَّل اقتصاديات الرفاه بعد جهود فكرية ممتدة إلى حقيقة مفادها استحالة إجراء مقارنات موضوعية بين الأوضاع والتغيُّرات الاقتصادية بمعيار الرفاهية المجتمعية؛ ما يعني ترك الحُكْم النهائي للعملية السياسية. وسبب ذلك هو استحالة المقارنات الموضوعية بين رفاهية الأفراد والجماعات من ناحية، واستحالة تجميع التفضيلات الشخصية للأفراد للحصول على ترتيب جماعي مُتَّسِق وعقلاني للمجتمع كله (نظرية استحالة أرو) من ناحية أُخرى. وللعلم، اقتصاديات الرفاه هو علم معياري يستند الى منطلقات المذهب النفعي على المستوى الجماعي.

(3) Buchanan, J. and Congleton, R. *Politics by Principle, not Interest: Toward Nondiscriminatory Democracy*. Ibid (جيمس بيوكانان و روجر كونجليتون: السياسة وفقاً للمبادئ وليس المصالح).

(٤) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

الكاملة والمؤكدة فيستغرق وقتاً. ولا ننسىٰ أنَّ القواعد الأخلاقية المطلَقة هي حصيلة تراكم شرائع الدين وحكمة البشر وتجاربهم ذات الصلة بنتائج الأفعال؛ ما يعني أنَّها قد تُشكِّل قواعد مُثلىٰ للسلوك.[1]

إذن، توجد مُعوِّقات مُتأصِّلة في توظيف العقل الأداتي والأدلة التجريبية في ما يخصُّ تحديد جميع نتائج الأفعال الخاصة والإجراءات الجماعية (النتائج المتوخّاة وغير المتوخّاة)، وَفقاً لمبدأ الاهتمام بالنتائج حصراً. والتركيز هنا يقتصر علىٰ مُعوِّقين اثنين حتىٰ الآن، هما: الشخصنة وعدم التأكُّد.

٤- تجاهل مذهب الاهتمام بالنتيجة دور القيم المشتركة والقواعد الأخلاقية العامة في تحقيق الرفاهية الاجتماعية؛ ذلك أنَّ "عرىٰ الود والصداقة والتجاذب تَقوىٰ بين الطرفين اللذيْنِ تجمعهما مواقف، أو اتجاهات، أو أفكار، أو آراء متشابهة"،[2] لكنَّ الأمر الأخير مُتعذَّر في حال تطبيق الأفراد المذهب النفعي علىٰ أسس استنسابية شخصية.

٥- تطبيق مبدأ الاهتمام بالنتيجة يُؤثِّر سلباً في وحدة الشخصية الإنسانية وسلامتها؛ لأنَّه لا يُدلي بمعايير أخلاقية ثابتة، تُشكِّل إطاراً مرجعياً لاختيارات الفرد ووعيه الشخصي.[3]

أمّا أصحاب المذهب النفعي فيردّون علىٰ ذلك بالقول: إنَّ مذهب الواجب يعاني عيباً جوهرياً رئيساً، هو أنَّ استبعاد اللجوء إلىٰ نتائج الفعل -عند تقييمه-

---

(1) Downie, R. *Roles and Values: An Introduction to Social Ethics*. London: Methuen, 1971.
(روبرت دوني: الأدوار والقيم: مقدمة في الأخلاق الاجتماعية).

(٢) مرعي، توفيق. وبلقيس، أحمد. **الميسر في علم النفس الاجتماعي**، عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٤م.

(3) Alisjahbana. S. *Values as Integrating Forces in Personality, Society and Culture*. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1966 (سوتان أليسجاهبانا: القيم كقوة تكاملية في الشخصية والمجتمع والثقافة).
- Glover, J. "It makes no Difference Whether or not I Do It". Ibid.
(جوناثان غلوفر: سيّان إذا ما قمت بالعمل أو لم أقم به).

يعني استبعاد أيّة محاولة لتسويغ هذا الفعل "منطقياً"، ثم اللجوء إلىٰ مصادر التسويغ "غير المنطقية"، مثل: الدين، والسلطة، والحدس. والمشكلة في مصادر التسويغ هذه -حسب رأي هؤلاء- أنَّها غير واضحة وغامضة واعتباطية، وكذلك متناقضة في قواعدها؛ ما قد يؤدي إلىٰ التعصُّب، والجمود، والصراع الاجتماعي، والقضاء علىٰ الحرية الفردية، لا سيَّما أن هذه المصادر يمكن أن تُدلي بمحظورات مُطلَقة، وشاملة، وغير قابلة للجدل أو الاستثناء.

ولا يفوتنا هنا التذكير بأنَّنا نُقيِّم المذهب النفعي ومذهب الواجب تقييماً معيارياً، وليس إيجابياً. وبكلمات أُخرىٰ، نحن نتساءل: هل يجب تقييم الأفعال والسياسات اعتماداً علىٰ النتائج، أم أنَّ ذلك يكون بصورة مستقلة عنها؟ ولا نتساءل: هل يُقيِّم الأفراد التصرُّفات والأوضاع اعتماداً علىٰ الآثار أم بمعزل عنها؟

وقد يعتقد المرء -أوَّل وهلة- أنَّ المذهب النفعي أكثر "عقلانية" من مذهب الواجب؛ لأنَّه يرتكز علىٰ دعامة العقل والحرية الفردية والموازنة بين المنافع والتكاليف، خلافاً لمذهب الواجب. وهنا يجب التنويه بأنَّ العلم التجريبي والعقل النظري لا يستطيعان تسويغ العبارات القيمية بصورة موضوعية مُطلَقة. ومن ثَمَّ، فإنَّ العقل لا يستطيع تحديد إذا كان الفعل (س) مُسوّغاً، أو غير مُسوّغ، أو أنَّ النتيجة (ص) أمر جيد، أو أمر سيئ إلّا بمعيار شخصي مُتحيِّز.

ومن جهة أُخرىٰ، فإنَّ مذهب الواجب -إذا أُحسِن تطبيقه- هو أكثر ملاءمة في ما يتعلَّق بوظيفة الضبط والتعاون الاجتماعي، وتنسيق جهود الأفراد بما يُحقِّق النتائج الجماعية المطلوبة. ومن ثَمَّ، فإنَّ المذهب المستند إلىٰ الواجب هو أكثر عقلانية من المذهب النفعي الذي يرتكز علىٰ التحديد الشخصي لنتائج الأفعال. وإذا قُصِد بالعقلانية الإسهام في تحقيق قوة النسيج الاجتماعي والتماسك في الشخصية، فإنَّ مذهب الواجب هو أيضاً أكثر عقلانية من نظيره.

والمشكلة الرئيسة في مذهب الواجب أنَّه يتضمَّن قدراً من المخاطر العالية. وبعبارة أُخرىٰ: فإنَّ هذا المذهب قد يساء استغلاله، فيصبح وسيلة للتعصُّب والجمود، ورُبَّما وسيلة للاستبداد. فمَنِ الشخص (أو الهيئة) المنوط به مسؤولية تحديد المبادئ العامة والقواعد الأخلاقية العامة والمثلىٰ التي يجب أنْ تُطبَّق جماعياً بغَضِّ النظر عن الزمان والمكان، ويُفترَض أنْ تُحقِّق الخير المشترك؟ علماً بأنَّه توجد حالات مُعيَّنة يجب فيها النظر إلىٰ نتائج الفعل وسياقه، وعدم الاهتمام فقط بالتطبيق الشكلي للفعل الأخلاقي. فالمنطق العام قد يقتضي الكذب في ظروف مُقيَّدة ومُحدَّدة؛ لأنَّ في ذلك منفعةً تفوق التكلفة، وتتمثَّل في الإصلاح بين الناس مثلاً. وقصارىٰ القول أنَّه يتعيَّن مراعاة بيئة الفعل ومحيطه في بعض الحالات -علىٰ الأقل- عند تقييم الفعل الفردي أو العام وعند تنفيذه. كما توجد حالات استثنائية مرغوب بها للقواعد الأخلاقية المُطلَقة، لكن من هو الشخص المنوط به مسؤولية تحديد هذه الحالات الاستثنائية المرغوب بها؟ وكيف يتمُّ ذلك؟ والحقيقة أنَّ مذهب الواجب -بمنظوره الغربي- لا يُمكِنه الإجابة عن هذين السؤالين وما يُماثِلهما.

وفي ما يخصُّ التقييم الإسلامي للمذهب النفعي ومذهب الواجب، فإنَّ فقه السياسات العامة يعتمد الضوابط والمعايير الآتية لتقييم الأفعال والسياسات الشرعية العامة:

١- إذا كان النص الشرعي قطعي الدلالة والثبوت، وغير قابل للتخصيص أو التقييد، أو الاستثناء بالضرورة، ويوجِب فعلاً أو يُحرِّم عملاً؛ فإنَّ النظرية الأخلاقية الإسلامية -ومن ثَمَّ فقه السياسات العامة- تعتمد مذهب الواجب بوصفه الأصلح لتقييم الأفعال؛ عملاً بقوله تعالىٰ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

وفي السياسة العامة، فإنَّ الحالة الوحيدة المستثناة من هذه القاعدة العامة، التي يجوز فيها الخروج -مُؤقَّتاً- عن أيِّ نص قطعي الدلالة والثبوت، هي وجود مصلحة ضرورية قطعية كلية؛ عملاً بالقاعدة الشرعية "الضروريات تبيح المحظورات".[1]

٢- إذا كان الفعل مباحاً؛ سواء أكانت الإباحة بالنص الشرعي، أم أصلية، فإنَّ النظرية الأخلاقية الإسلامية تعتمد المذهب النفعي بوصفه الأصلح لتقييم الأفعال.

٣- إذا كان النص الشرعي غير قطعي الدلالة والثبوت، فإنَّ النظرية الأخلاقية الإسلامية تعتمد المذهب الاجتهادي بوصفه الأصلح لتقييم الأفعال؛ إذ إنَّه يتيح للفقهاء والمؤسسات المُؤهَّلة حرية الاجتهاد الفردي والجماعي في تفسير النص، وترجيحه مع غيره من النصوص، أو إدراك مدى ثبوته. غير أنَّ هذا الاجتهاد لا يعني أنَّ للعقل البشري حقَّ التشريع والتحسين والتقبيح المستقلين، وإنَّما يعني أنَّ للعقل دوراً في فهم المراد من النص، وترجيح أحد معانيه، ودوراً في تخصيص النص، أو تقييده بغيره من النصوص والقواعد الشرعية. أمّا إذا كان النص متشابهاً بصورة متأصلة، وغير قابل للتفسير الموحّد أو للترجيح في المعنى، فإنَّ المذهب الفقهي التعدُّدي هو الحل،[2] أو اعتماد قاعدة الأغلبية في الشورى عند الضرورة.

وكنّا قد ذكرنا سابقاً أنَّ تطبيق مذهب الواجب تعترضه مشكلات عِدَّة، أهمها: عدم وضوح القواعد الأخلاقية، والتناقض بين القواعد الأخلاقية، والاستثناء في تطبيق القاعدة الأخلاقية. ولكنْ، كيف يتعامل الإسلام مع هذه المشكلات؟

---

(١) انظر: الحالة العملية رقم (٣) في الفصل السادس.

(٢) انظر: الحالة العملية رقم (٧) في الفصل السادس.

في ما يتعلَّق بالمشكلة الأُولىٰ، يجب علىٰ فقهاء الأُمَّة أنْ يبذلوا -عن طريق الاجتهاد الجماعي والفردي- كل ما في وسعهم لتفسير النصوص الشرعية، واستخراج الأحكام الشرعية،[1] ثم نشرها بين أكبر عدد مُمْكِن من الأفراد. وكذلك يتعيَّن علىٰ دول العالَم العربي والإسلامي أنْ تُنشِئ مؤسسات للاجتهاد المؤسسي، ومجامع فقهية لإصدار حكم شرعي مستنير وصريح لكل مسألة أو قضية مستجدة؛ بُغْيَةَ مواجهة متطلَّبات الواقع المتغيِّر، ومستجداته، والتكيُّف معها؛ إذ يعمد فقهاء الأُمَّة المستنيرون داخل مؤسسات الاجتهاد الجماعي والمؤسسي والمجامع الفقهية إلىٰ التشاور وتبادل الآراء، ثم الخروج بحكم شرعي واحد وصريح لكل قضية مستجدة. وهذا الأسلوب (الحواري، والجماعي) يدحض رأي الاقتصادي كينيث أرو[2] الذي مفاده أنَّ القواعد الدينية المُقدَّسة تؤدي -في الأوضاع الدينامية المُتحرِّكة- إلىٰ الاستبداد.

وفي ما يخصُّ المشكلة الثانية، فمن المُمكِن إثبات أنَّ نظام القيم الإسلامي يمتاز بسمة التناسق الداخلي بين قيمه؛ ما يجعلها قيمًا غير متناقضة إذا نُظِر إليها نظرة شمولية. أمّا المشكلة الثالثة، الاستثناء في تطبيق القواعد الأخلاقية الإسلامية، فقد فصَّل فيها الشرع الإسلامي علىٰ نحوٍ يزيل اللَّبْس. فمثلاً، عَدَّ الإسلام الكذب فعلاً سيئاً بصورة مُطلَقة، لكنَّه أشار صراحةً إلىٰ بعض الاستثناءات في هذه القاعدة الأخلاقية. وكذلك الحال بالنسبة إلىٰ شرب الخمر عند الخوف من الموت عطشاً، والإفطار في نهار رمضان عند توافر مبيحات الإفطار، والنطق بالكفر مع إيمان القلب عند الاضطرار إلىٰ ذلك. فكل هذه الاستثناءات تدخل في

---

(١) يجب ألّا يغيب عن الذهن أنَّ النصوص الشرعية التي تتناول قضية العقيدة والمسائل التشريعية الجوهرية هي في أساسها نصوص قطعية الدلالة؛ لقوله تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾ [آل عمران: ٧]. والمقصود بأُمِّ الكتاب هنا هو أصل الكتاب.

(2) Arrow, K. *Social Choice and Individual Values*. New York: Willey, 1963.

(كينيث أرو: الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية).

نطاق الشرع الإسلامي، ضمن ما يُسمّىٰ الرخصة.[1]

أمّا مزايا المدخل الإسلامي لتقييم الأفعال والسياسات الشرعية العامة فتتمثَّل في ما يأتي:

١- القيم والقواعد والمعايير الإسلامية الصادرة عن أدلة شرعية قطعية الدلالة والثبوت هي قواعد مُثلىٰ وموضوعية للسلوك والاختيار؛ لأنَّها ليست من ابتكار فرد أو جماعة، وإنَّما هي من عند الله ﷻ؛ ما يعني أنَّ تطبيقها يُحقِّق للفرد حاجاته الحقيقية أو الموضوعية، ويُحقِّق للمجتمع الخير المشترك الموضوعي.[2]

٢- المدخل الإسلامي لتقييم الأفعال يجمع بين مزايا مذهب الواجب ومزايا المذهب النفعي، ويحاول -في الوقت نفسه- تجنُّب عيوب كل مذهب منهما. فهذا المدخل يُحقِّق التنسيق والنظام الاجتماعي، ويفضي إلىٰ تماسك الشخصية الإنسانية ووحدة مبادئها، ويضمن تحقيق الرفاهية الإنسانية؛ لأنَّ القواعد الأخلاقية الإسلامية هي قواعد مُثلىٰ بصورة موضوعية. ويعمل هذا المدخل -في الوقت نفسه- علىٰ تحقيق التناسق الداخلي للقيم، ويولي مشكلة الاستثناء في اتِّباع القواعد الأهمية اللازمة. وعوداً علىٰ بدء، فإنَّ للفقهاء دوراً أساسياً في تفسير النصوص الظنية، وإصدار الأحكام الشرعية، ونشرها علىٰ نحوٍ يزيل اللَّبْس، والتناقض، والتعصُّب، والصراع، والاستبداد؛ وهي المشكلات التي قد تنجم عن اعتماد مدخل الواجب لتقييم الأفعال.

٣- جمع الإسلام بين ثبات القيم والقواعد الأخلاقية الأساسية، ومرونة القيم الفرعية. فنظام القيم الإسلامي ثابت في الأصول والأساسيات، ومرن وتعدُّدي في الفروع والجزئيات التي تستند إلىٰ الدليل الظني (ليس أدل علىٰ ذلك من وجود مذاهب فقهية عِدَّة). وهو أيضاً لا يُهمِل دور النتائج والمآلات في تقييم

---

(١) خلاف، عبدالوهاب. **علم أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٥٦م.

(٢) انظر: الحالة العملية رقم (٢) في الفصل السادس.

الأفعال المباحة، أو تلك التي لم يصدر فيها نص قطعي، أو في حال الضرورات أو في فقه التنزيل. ويجب ألّا ننسىٰ أنَّ النظرية الإسلامية لتقييم الأفعال تمنح الحرية الإنسانية منزلة تليق بها، حين تُؤكِّد أنَّ الأصل في الأشياء والعقود الإباحة، إلىٰ جانب وجود أحكام المكروه والمندوب، لا الثنائية الصارمة: "افعل ولا تفعل" كما في القواعد والقوانين الوضعية.

الفصل الخامس:

مداخل فقه السياسات العامة

تمهيد:

في هذا الكتاب، توجد مقاربتان رئيستان لفقه السياسات العامة، تروم كلٌّ منهما تحقيق الخير المشترك الموضوعي؛ الأُولىٰ: مقاربة النصوص القطعية وكلياتها التشريعية، والثانية: المقاربة الشورية والحوارية. أمّا الأُولىٰ فتعتمد علىٰ النص المحْكم، وتُؤكِّد الحقيقة الموضوعية، وقابلية التنسيق والتوجيه المجتمعي. وأمّا الثانية فتستند إلىٰ النص الظني أو غياب النص، وتُؤكِّد أهمية التشاور والحوار والمشاركة والإقناع، واللامركزية والتعددية، والاجتهاد البشري. ويُمكِن النظر إلىٰ هاتين المقاربتين بوصفهما نوعين متمايزين للعقلانية والسياسة الشرعية، إلىٰ جانب كونهما مُتكامِلين. أمّا النوع الأوَّل فيُؤكِّد الهدي الرباني والنص القطعي. وأمّا النوع الثاني فيُعلي من قيمة الشورىٰ والرحمة والاجتهاد البشري للوصول إلىٰ الحقيقة وتطبيقها الحكيم.

وبالرغم من وجود تداخل جزئي بين المقاربة النصية القطعية ونظيرتها الشورية الحوارية، فإنَّ ذلك لا ينفي أهمية التمييز بين الشريعة (النصوص والكليات والمقاصد والسُّنن القطعية) والشورىٰ والمداولة البشرية من منظور تحليلي يخدم السياسات الشرعية العامة، ويُحقِّق التكامل بين الهداية الربانية (النص) والحوكمة والاجتهاد البشري (العقل والحكمة).[1]

(١) في تصنيف مقارب، قال الشاطبي: "إنَّ الأدلة الشرعية ضربان: أحدهما: ما يرجع إلىٰ النقل المحض. والثاني: ما يرجع إلىٰ الرأي المحض. وهذه القسمة هي بالنسبة إلىٰ أصول الأدلة [أيْ أصول (أو مداخل) فقه السياسات العامة]، وإلّا فكل واحد من الضربين مُفتقِر إلىٰ الآخر؛ لأنَّ الاستدلال بالمنقولات لا بُدَّ فيه من النظر، كما أنَّ الرأي لا يُعدّ شرعاً إلّا إذا استند إلىٰ النقل". انظر:=

أوَّلاً: مقاربة النصوص القطعية والكليات التشريعية

تجمع هذه المقاربة الممتدة والمتوازنة بين كنز النصوص الجزئية القطعية وثروة الكليات التشريعية المتَّفَق عليها، بما في ذلك السُّنن الإلهية، قال تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]؛ فإنَّ الاستقراء لهذه الآية الكريمة يدل علىٰ أنَّ المقصود من قوله تعالىٰ: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾ "ليس بالجزئيات وإنَّما بالكليات"،[1] لا سيَّما أنَّ عدد آيات الأحكام الصريحة محدود، وقد لا يتجاوز ١٠ ٪ من آي القرآن الكريم.

وتفترض هذه المقاربة في فقه السياسات العامة توافر غايات، ومقاصد، وقيم عُليا، وأولويات موضوعية مُتَّفَق عليها داخل المجتمع والدولة، أو معطاة -علىٰ الأقل- ومفروغ منها، ويسعىٰ التخطيط العقلاني والسياسات العامة لتحقيقها.

إنَّ مجال هذا المدخل الأساسي في فقه السياسات العامة هو المحْكمات التشريعية الدستورية والقطعية في ثلاثة مواطن، هي: آيات الأحكام القطعية، والمقاصد والقواعد الشرعية الكلية والعليا المجمَع عليها، والسُّنن الإلهية. وهذه المواطن (أو العناقيد) الدستورية تُوفِّر في مجموعها ما عجز العلم التجريبي وفلسفة الأخلاق الغربية عن توفيره حتىٰ الآن:[2] علم معياري يختصُّ بتحديد القيم المجتمعية

= - الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٤٩٠.

وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ تنزيل القطعيات علىٰ الواقع (مثل موعد تطبيق الحدود) هو ظني واجتهاد بشري؛ لذا، فإنَّه يتباين في قطعيته عن النصوص والمقاصد والسُّنن المحكمة.

(١) الريسوني، أحمد (مشرفاً). **التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م، ص١٦٨.

(٢) بالرغم ممّا يَدَّعيه بعض مُفكِّري الغرب مثل سام هاريس (S. Harris) من قدرة العلم علىٰ تحديد القيم الإنسانية المثلىٰ، عكس الحكمة السائدة غربياً. انظر:

- Harris, S. *The Moral Landscape: How Science can Determine Human Values*. New York: The Free Press, 2010 (سام هاريس: المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدد القيم الإنسانية).

المثلى، والغايات النهائية الموضوعية للمجتمع البشري (أو الحياة الفضلى). وهنا لا بُدَّ من تحديد هذه القطعيات الشرعية الأصلية، والآليات المُؤكَّدة والمتَّفَق عليها؛ سعياً لتطبيقها الفاعل والتشاركي، وللتوصُّل الموضوعي إلى القطعيات التبعية.

والملاحَظ على المجتمعات السياسية الغربية، التي تَدَّعي العقلانية والتنوير، وجود تناقض كامن وأساسي بين الديمقراطية أو السيادة الشعبية، واتِّخاذ القرارات والسياسات العامة العقلانية وَفقاً لنهج التخطيط الرشيد؛ إذ تتطلَّب العقلانية -بالمفهوم الغربي الدارج- وجود مصلحة عامة ومُتَّفَق عليها، تتجاوز المصالح الذاتية والمتناقضة للأفراد والجماعات، في ما يُعرَف في علم السياسة بالخير المشترك Common Good.

بيد أنَّ المجتمعات الديمقراطية الغربية المعاصرة تعاني مشكلة مزمنة في مجال صياغة السياسات العامة العقلانية وفي تنفيذها، تتمثَّل في غياب الخير المشترك الموضوعي، أو الآليات العملية المتَّفَق عليها لتحديده[1] وقد أدّى هذا الوضع إلى تراجع (أو غياب) إسهام العلوم الاجتماعية التجريبية في حلِّ المشكلات المجتمعية بناءً على غايات موضوعية وأولويات مُحَدَّدة ومُتَّفَق عليها؛ نظراً إلى غياب هذه الغايات والأولويات الموضوعية المُتَّفَق عليها.[2]

وهذا ينطبق أيضاً على علم التوجيه Cybernetics؛ إذ لا بُدَّ من وجود هدف مُحدَّد تحديداً دقيقاً لتوجيه النظام إليه، عن طريق إدارة المعلومات والاتصالات، واتِّخاذ القرارات والتغذية العكسية. وفي ظلِّ غياب هذا الهدف، فإنَّه لا معنى لحوكمة النُّظُم وتوجيهها العقلاني بتوظيف هذا العلم لمصلحة البشرية. وكذلك

---

(1) Rein, M. *Social Science and Public Policy*. Ibid (مارتن رين: العلم الاجتماعي والسياسة العامة).

(٢) الإجماع البشري، حتى وإنْ تحقَّق، فإنَّه لا يعني بالضرورة توافر الموضوعية، ما لم يستند إلى أساس موضوعي غير شخصي.

يتضاءل إسهام علم الاقتصاد (دُرَّة العلوم الاجتماعية) مع غياب الإجماع الموضوعي على غايات التنمية المستدامة، أو أهداف المجتمع، في ما يُعرَف في علم الاقتصاد بدالَّة (أو معادلة) الرفاهية المجتمعية Social Welfare Function.

فهذه الدالَّة تُحدِّد أهداف المجتمع الأساسية التي توجّه الموارد المجتمعية، وتوزّع الدخل والثروة المُتحصَّلة من توظيف هذه الموارد المحدودة؛ سواء أكان ذلك بصورة ضمنية أم بصورة صريحة. وهذه الدالَّة تتطلَّب توافر معايير أخلاقية وغائية تُحدِّد مفاهيم الكفاءة والعدالة الاقتصادية؛ إذ لا يُمكِن الاكتفاء بمعايير فنية أو إنتاجية صرفة لحلِّ المشكلات الاقتصادية الأساسية في مجال الإنتاج والتوزيع (ماذا نُنتِج؟ وكيف نُنتِج؟ ولِمَنْ نُنتِج؟). وخلافاً للاعتقاد السائد، فإنَّ نظام السوق الحُرَّة لا يُعَدُّ شرطاً ضرورياً (أو كافياً) لتحقيق الكفاءة الاقتصادية المثلى في مجال تخصيص الموارد،[1] وهو حتماً لا يضمن العدالة الاقتصادية في التوزيع، بغَضِّ النظر عن تعريفها.[2]

ولكنْ، هل يُمكِن للقيم والفلسفة الغربية توفير الهدف النهائي الموضوعي أو الغايات المجتمعية العقلانية في ظلِّ صراع المصالح السياسية وتناقض القيم المجتمعية؟ من المُتَّفَق عليه في الفلسفة السياسية الغربية حقيقةُ نزاع المصالح، وتناقض القيم، ويكمن علاج ذلك -أوَّل وهلة- في قبول تنوُّع الغايات وتعدُّدها عموماً، مع اللجوء إلى قاعدة الأغلبية بوصفها علاجاً إجرائياً في نهاية المطاف وعند الضرورة.

---

(1) Marshall, G. *Social Goals and Economic Perspectives*. London: Penguin, 1980.
(جي بي مارشال: الأهداف الإجتماعية والمنظورات الإقتصادية).

(٢) هذه الحقيقة ليست مُسوِّغاً للتدخُّل الحكومي الاستنسابي، أو التخطيط الاشتراكي الشامل، قبل زوال الاتحاد السوفييتي، أو بعد ذلك؛ لأنَّ إخفاق السوق الحُرَّة شرط ضروري، لكنَّه غير كافٍ؛ لأن يكون التدخُّل الحكومي أكثر كفاءة أو عدالة.

فعندما يستعين حزب ما مثل: الحكومة المحافظة أو المعارضة الليبرالية أو الراديكالية[١] بخبراء العلوم الاجتماعية لإعداد بحوث اجتماعية واقتصادية، فإنَّه يمارس نوعاً من التحزُّب في انتقاء الأجندة ذات الأولوية، وكذا في المنهجية المنتقاة، وتوجُّهات البحث، وتحديداً اختيار الغايات والمشكلات العامة التي يراها أكثر أهمية.

والثابت أنَّ الفكر الغربي المعاصر مختلف بخصوص الحلِّ الجوهري، ومُنقسِم حياله؛ فبعض أتباع المذهب العقلي الصرف Rationalism، أو حتى المذهب التجريبي Empiricism يعتقدون -بنوع من الديماغوجية أو الأصولية- أنَّه يُمكِن التوصُّل إلى قيم وغايات موضوعية وعقلانية بغرض التخطيط المركزي، وصنع السياسة العامة العقلانية، بالرغم من مضامين المذهب الوضعي والمغالطة الطبيعية، في حين يعتقد آخرون أنَّه -في غياب الإجماع- لا بديل عن قاعدة الأغلبية لنيل قيم وغايات وسياسات عامة على المستوى الجماعي. ويعتقد فريق ثالث أنَّ الحلَّ هو في نمط من الديمقراطية الحوارية والتشاورية Deliberative Democracy، يتحاور فيه الأطراف لإقناع بعضهم بحلولٍ مُتَّفَق عليها.

بيد أنَّ الفكر الغربي السائد مُتشكِّك كثيراً بخصوص الحلَّين الأوَّلين من زاويتين، هما: غياب معايير التسويغ العقلاني المطلَق في اختيار الأهداف والقيم الأساسية، والتخوُّف من تهديد الحريات الفردية، ولا سيما للأقليات، عند التوصُّل إلى هذه الأهداف والقيم الموضوعية المُطلَقة؛[٢] إذ يهُيمِن مبدأ أداتية العلم والعقل على مختلف العلوم الاجتماعية، ويتبنّاه الجُلُّ الأعظم من كبار الأكاديميين في هذه العلوم، كما تم تأكيده سابقاً.

---

(١) الحزب الليبرالي: حزب ينادي بعمل إصلاحات مُتدرِّجة في سياسات المجتمع ومؤسساته. أمّا الحزب المحافظ فيدعو إلى تحمُّل الأفراد مسؤولية اختياراتهم ونتائجها. وأمّا الأحزاب الراديكالية فتُؤيِّد التغييرات الأساسية في المجتمع ومؤسساته وسياساته العامة.

(2) Lee, K. A New Basis for Moral Philosophy. Ibid (كيكوك لي: أساس جديد لفلسفة الأخلاق).

وهذا المبدأ يرىٰ أنَّ العلم والعقل هما آلية لتحقيق غايات مُحدَّدة ومعطاة، لكنَّهما ليسا أهلاً لتحديد أيٍّ من الغايات الإنسانية التي تُعَدُّ أفضل أو أكثر عقلانية (مبدأ العقلانية الجوهرية Substantive Rationality). وتجدر الإشارة إلىٰ أنَّ الديمقراطية الغربية المعاصرة هي أيضاً ليست آلية لاختيار الغايات النهائية أو المُثلىٰ،[1] وإنَّما هي وسيلة إجرائية لكبح جماح الاستبداد والفساد الناتج من احتكار القوَّة، وآلية للتشريع الجماعي بأخذ تفضيلات الأفراد بالاعتبار.

وبناءً علىٰ ذلك، يُصِرُّ مناصرو مبدأ التعدُّدية السياسية علىٰ تبنّي المفهوم "الواقعي Realist" للمصلحة العامة، الذي مفاده أنَّ المصلحة العامة ما هي سوىٰ مجموع مصالح الجماعات، مستندين في ذلك إلىٰ ما يأتي:

- استبعاد أيِّ أهداف، أو قيم، أو تفضيلات، أو مصالح مُطلَقة، أو موضوعية (مشكلة الوعي الزائف).

- الرهبة والخوف من مركزية القوَّة، والحرص الشديد علىٰ الحرية الفردية؛ فهم يرون أنَّ القوَّة هي -بطبيعتها- شر؛ ما يُحتِّم ترويضها وضبطها عن طريق تعدُّدية مراكز القوَّة واتِّخاذ القرار (ليبرالية جماعات المصالح).

غير أنَّ القوَّة قد تكون محايدة في حالات مثل العلم؛ فرغم أن القوَّة تُستخدَم غالباً للظلم والفساد والاستبداد، قال تعالىٰ: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ٦﴾ [العلق: ٦]، ولكنْ قد تُستخدَم القوَّة أحياناً لحلِّ كثير من المشكلات الجماعية التي يتعذَّر حلُّها بالقرارات الفردية، بل يمكن حلّها بضمان الخير المشترك الموضوعي، وتوظيف القوَّة الناعمة المُترافِق مع المساءلة وفصل السلطات.

وفيما يلي المداخل الخمسة لفقه السياسة العامة ضمن مقاربة النصوص القطعية وكلياتها:

---

(1) Mayo, H. "How Can We Justify Democracy"? *In* Edward Keynes and David Ricci eds. *Political Power, Community and Democracy,* Chicago: Rand McNally, 1970.

(هنري مايو: كيف يمكننا تبرير الديمقراطية؟).

١- فقه المقاصد الكلية العليا:

تُعَدُّ قطعيات الشريعة الإسلامية -بمفهومها العام- ثروة فريدة (أخلاقية ومعيارية)، لا يُمكِن تكرارها أو تعويضها. وهذا المبدأ يُحفِّز مُحلِّل السياسة الشرعية العامة على تقصّي المقاصد المعيارية، أو الغايات العليا لهذه الشريعة، في محاولة لإرساء حقل السياسات العامة على أسس أخلاقية وغائية متينة، بعيداً عن النسبية، والعدمية، ومذهب الشكِّ الأخلاقي في عصر ما بعد الحداثة. وهذا هو أحد الأهداف الرئيسة لفقه المقاصد. فما المقاصد العليا النهائية للشريعة التي تحكم فقه السياسات العامة والعليا في المجتمع العقلاني؟

وبالرغم من سيادة الرأي الأصولي في المقاصد، ووجاهته؛ إذ عَدَّها خمس ضروريات (المدخل الكلاسيكي الخماسي)، لا سيَّما عند الأقدمين، فإنَّ هذا الرأي الأصولي واجه تحدِّياً (بهدف الإضافة والتوسُّع لا الحذف)، وبخاصة عند المعاصرين.(١) ويُمكِن تصنيف الأصوليين والباحثين المجتهِدين؛ المتقدِّمين والمتأخِّرين، الذين سعوا لتعداد المقاصد أو رُبَّما حصرها، إلى ثلاث فئات،(٢) هي:

---

(١) جمال الدين عطية هو من أبرز المُتأخِّرين الذين اجتهدوا بالتوسُّع في تعداد المقاصد وبيانها؛ إذ توسَّع في الخمسة الضرورية حتى صارت أربعة وعشرين مقصداً، مُوزَّعة على أربعة مجالات، هي: الفرد، والأُسرة، والأُمَّة، والإنسانية، رادّاً على بعض الدارسين بأنَّ الأقدمين عدَّدوا مقاصد الشرع، لكنَّهم عموماً لم يَدَّعوا حصرها الكامل. وبالرغم من أهمية نموذج عطية في بعض عناصره (مثل: حفظ الأمن، والتعارف، والتعاون)، فإنَّ بعض مقاصده إمّا تبعية، وإمّا حمّالة أوجه. انظر:

- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

وقد تأثَّر بعض آخر بالرؤية الحداثية (مثل: حقوق الإنسان، وحفظ السلام)، وتجاهل الرؤية ما بعد الحداثية، ومذهب الشكِّ الأخلاقي. للاستزادة، ولتعرّف بقية التوجُّهات المعاصرة للمدخل المقاصدي، انظر:

- هاشم، مازن. **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.

(٢) الكبيسي، بشير. "المقاصد الشرعية وكيفية التعامل معها عند التعارض"، **مجلة كلية الإمام الأعظم**، العدد (٢)، السنة (٢)، ٢٠٠٦م.

أ- مَنْ حصرها بخمسة مقاصد.

ب- مَنْ زاد عليها، ومَنْ أنقص منها.

ت- مَنْ رفض حصرها.

فبالرغم من اتِّفاق الجمهور الأعظم من الأصوليين المُتقدِّمين على المقاصد الضرورية الخمسة (الدين، والنفس، والعقل، والنسل، والمال)، فقد اختلف المقاصديون المعاصرون على تحديد المقصد الأعلى (يعلو عموم الضروريات بدرجة أو بأُخرى)، والمقصد الأسمى، والمقصد الأعظم للشريعة؛ كلٌّ بحسب رؤيته. فمنهم مَنْ رأى أنَّ المقصد الأسمى هو المحافظة على الدين،[1] أو تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى،[2] أو تحقيق الرحمة والهداية،[3] أو اقامة العدل بين الناس،[4]

(١) مير علي، إحسان. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة**، الجزء الأول، دمشق: دار الثقافة للجميع، ٢٠٠٩م.

(٢) انظر:

- البدوي، يوسف. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، عمّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.
- عبدو، **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي**، مرجع سابق.
- الجزائري، عز الدين. **أمهات مقاصد القرآن: طرق معرفتها ومقاصدها**، عمّان: دار المجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.
- الأزهر، شوقي."تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد (٩٠)، ٢٠١٧م.

(٣) أكّد ذلك: كمالي، انظر:

- كمالي، محمد هاشم. **الدليل المبسط في مقاصد الشريعة**، ترجمة: عبداللطيف الخياط، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١١م.
- Kamali, Mohammad Hashim. *Maqasid AL-Shariah Made Simple*. London: International Institute of Islamic Thought, 2014 (محمد هاشم كمالي: الدليل المبسط في مقاصد الشريعة).

(٤) القرضاوي، يوسف. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨م.

أو تحقيق سعادة البشرية،[١] أو ضمان مصالح العباد،[٢] أو جلب الصلاح ودرء الفساد عن طريق حفظ نظام الأُمَّة واستدامة صلاحها،[٣] أو عمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها،[٤] أو المصالح الضرورية الخمس.[٥] ومِنَ الأصوليين مَنْ دمج بين مقصدين: تقرير عبودية الله، ومصلحة الإنسان في الدارين.[٦] ولكلٍّ دليله المختار من القرآن الكريم.

أمّا المُؤسِّسون القدامى لفقه المقاصد فهم أقل تشعباً في رأيهم، ولعلَّ موقف حُجَّة الإسلام الغزالي -الذي حصر المقاصد العليا أو الأصلية للشريعة بمقصدين هما: تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالى، وتحقيق مصلحة العباد في الدارين- يُلخِّص رؤية معظم الأقدمين.[٧]

ممّا سبق، يبدو -أوَّل وهلة- أنَّ المقصد الأعظم للشريعة هو مفهوم مُركَّب، ومُتعدِّد الأبعاد، وأنَّه يصعب توصيفه بكلمة أو بكلمات محدودة، مثل: الرحمة والقسط أو ببند عريض ووحيد، مثل: جلب مصالح العباد في الدنيا والآخرة، حتى لو التزمنا بقاعدة "لا تقصيد إلّا بدليل"؛ نظراً إلى تعدُّد الأدلة والمناهج

(١) حمادي، إدريس. **المجتمع في ضوء الشريعة الإسلامية: المقاصد والوسائل**، فاس: كلية الآداب، شعبة الدراسات الإسلامية، ١٩٩٨م.

(٢) العلاف، مشهد. **فلسفة الحضارة الإسلامية، الرؤية الغزالية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.

(٣) ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٨م.

(٤) الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

(٥) بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

(٦) الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، سلسلة كتاب الأمة، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٨م، ص٦٥.

(٧) سوزائي، فاروق. "نظرية مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي: رؤية تحليلية لفهم النصوص القرآنية"، **المجلة العالمية لبحوث القرآن**، العدد (٢)، ٢٠١٢م.

بخصوص تحديد المقاصد العليا.(1) فالحديث هنا هو عن مقاصد الشريعة الكبرىٰ، لا المقصد الأكبر والوحيد.

ولتحديد أولويات السياسة العامة العليا في هذا الكتاب؛ فقد عَمَدْنا إلىٰ عمل رسم تجميعي وتوصيفي يتضمَّن تسلسلاً هرمياً للمقاصد العليا للشريعة، علىٰ النحو الآتي: الإخلاص وتوحيد العبودية المُطلَقة والطوعية لله وحده [بدلاً من عبادة الهوىٰ والعباد والطاغوت] بإقامة الدين الحق، والتمسُّك بهداه، وعدم التفرُّق فيه، علىٰ أسس من الرحمة، والعدل، والشورىٰ، والتدافع السلمي، بما يضمن تزكية الإنسان، وعمارة الأرض، وتحقيق المصالح والسعادة البشرية في الدنيا والآخرة، بشقيها: القطعية، والتشاورية.(2)

---

(1) انظر مثلًا:

- الريسوني، أحمد. **مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، بيروت: الشبكة ا العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م.

- Kamali, Mohammad Hashim "Goals and Purposes- Maqasid Al-Shari'ah: Methodological Perspectives". In *The Objectives of Islamic Low The Promies and Challenges of the Maqasid Al Sharia. Edi. By Muna Idrisi*. London: Lexington Books. 2018.

(محمد هاشم كمالي: الأهداف والغايات كمقاصد للشريعة: منظورات منهجية).

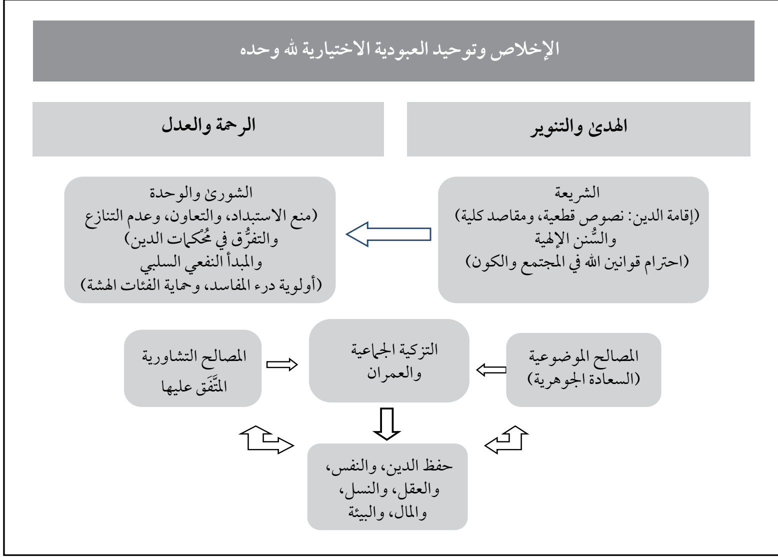
(2) هذا التعريف يجمع بين أُمِّ المقاصد والمقصد الاستراتيجي (التوحيد وإخلاص العبودية لله تعالىٰ) والمقصد التابع والإجرائي في تحليل السياسات العامة (تحقيق مصالح العباد وسعادتهم في الدارين). وكان حُجَّة الإسلام الغزالي قد جعل في كتابه "جواهر القرآن ودرره" تحقيق العبودية لله ﷻ مقصداً أصلياً ونهائياً للشرع. انظر:

- عبدو، **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي**، مرجع سابق.

وأفاد سوزائي بأنَّ حُجَّة الإسلام الغزالي حصر المقاصد العليا والأصلية للشريعة بمقصدين، هما: تحقيق العبودية لله سبحانه وتعالىٰ، وتحقيق مصلحة العباد في الدارين. ولهذا، فإنَّ نهج هذا الكتاب في عرض تسلسل المقاصد العظمىٰ للشريعة يلتقي مع رؤية الغزالي في أعلاه وأسفله، ويفترق في أوسطه. انظر:

- سوزائي، **نظرية مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي**، مرجع سابق.

النموذج التسلسلي لمقاصد الشريعة *



* المصدر: المُؤلِّف، استناداً إلىٰ رؤية الفقهاء السابقين الجزئية، وإضافة البُعْد الشوري والسُّنني إليها.

إنَّ إخلاص العبودية المُطلَقة والاختيارية لله وتوحيده هو دُرَّة المقاصد العامة للتشريع الإسلامي منذ بدء الخليقة:[1]

- قال تعالىٰ: ﴿وَلَقَدۡ بَعَثۡنَا فِي كُلِّ أُمَّةٖ رَّسُولًا أَنِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱجۡتَنِبُواْ ٱلطَّٰغُوتَۖ﴾ [النحل: ٣٦].

- قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ حُنَفَآءَ﴾ [البينة: ٥].

---

(١) صنَّف عطية المقاصد إلىٰ نوعين رئيسين، هما: مقاصد الخَلْق ومقاصد الشرع. والاهتمام هنا مُنْصَبٌّ علىٰ مقاصد الشرع، بالرغم من الترابط بين المقصدين. ولهذا، لم تُذكَر الآية الكريمة: ﴿وَمَا خَلَقۡتُ ٱلۡجِنَّ وَٱلۡإِنسَ إِلَّا لِيَعۡبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦]. انظر:
- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

- قال تعالىٰ: ﴿أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ وَٱتَّقُوهُ وَأَطِيعُونِ ۝٣﴾ [نوح: ٣].

- قال تعالىٰ: ﴿مَا قُلْتُ لَهُمْ إِلَّا مَآ أَمَرْتَنِي بِهِۦٓ أَنِ ٱعْبُدُواْ ٱللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٧].

وهذا ما أكَّده العلّامة الشاطبي (أحد أبرز مُؤسِّسي علم المقاصد والمصالح)؛ إذ أورد في كتابه "الموافقات": "أنَّ الشريعة إنَّما جاءت لتُخرِج المكلَّفين عن دواعي أهوائهم حتىٰ يكونوا عباداً لله"،[1] في تأكيد علىٰ "أُمِّ المقاصد". ومن العبودية الحقَّة لله ﷻ تتسارع ثمار الهدىٰ، والتنوير، والرحمة، والعدل:

- قال تعالىٰ: ﴿هَٰذَا بَصَآئِرُ مِن رَّبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٢٠٣﴾ [الأعراف: ٢٠٣].

- قال تعالىٰ: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُواْ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٦٤﴾ [النحل: ٦٤].

- قال تعالىٰ: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ۝٨٩﴾ [النحل: ٨٩].

- قال تعالىٰ: ﴿وَإِنَّهُۥ لَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٧٧﴾ [النمل: ٧٧].

- قال تعالىٰ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَتْكُم مَّوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَشِفَآءٌ لِّمَا فِى ٱلصُّدُورِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ ۝٥٧﴾ [يونس: ٥٧].

والرحمة من المقاصد العليا للشريعة، وهي تتكامل مع الهداية في أنَّهما منحة الخالق الرحيم الهادي إلىٰ خلقه. فعن طريق الرحمة وأسباب نزولها، يُمكِن حماية الفرد من نفسه الأمّارة بالسوء، وحماية المجتمع من الاختلاف المذموم في أصول الدين (العقيدة وتشريعات أُمِّ الكتاب) ومن التفرُّق والتشيُّع فيها، وحماية الأُمَّة من الهلاك والعقاب الإلهي:

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٢٣٩.

- قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ ٱلنَّفۡسَ لَأَمَّارَةُۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓۚ﴾ [يوسف: ٥٣].

- قال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَهُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ وَلَٰكِن يُدۡخِلُ مَن يَشَآءُ فِي رَحۡمَتِهِۦۚ وَٱلظَّٰلِمُونَ مَا لَهُم مِّن وَلِيّٖ وَلَا نَصِيرٍ ٨﴾ [الشورىٰ: ٨].

- قال تعالىٰ: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩].

- قال تعالىٰ: ﴿قَالَ لَا عَاصِمَ ٱلۡيَوۡمَ مِنۡ أَمۡرِ ٱللَّهِ إِلَّا مَن رَّحِمَۚ﴾ [هود: ٤٣].

إنَّ المقاصد الضرورية الخمسة (أُضيف إليها مقصد الحفاظ علىٰ البيئة، أو أمانة الخالق للبشرية) مُهِمَّة من منظور فقه السياسات العامة؛ لأنَّها أكثر التصاقاً بحاجات الإنسان ومصالحه المِلحَّة. وهذا الكتاب لا يؤيِّد الانتقاد الذي ينصُّ علىٰ أنَّ هذه المقاصد الكلاسيكية أكثر ارتباطاً بالفرد من دون المجتمع، أو الأُمَّة، أو حتىٰ الإنسانية؛ ذلك أنَّ مقصد حفظ الدين والنفس يُمكِن تعميمه، ليشمل دين المجتمعات وسكّانها وأمنها بصورة كاملة، ولأنَّ مقصد حفظ العقل يُمكِن تعميمه ليشمل تحقيق التقدُّم العلمي والتقني والعسكري بما ينجز إعداد القوَّة وإشباع الحاجات. وكذلك مقصد حفظ النسل؛ إذ يُمكِن تعميمه ليشمل حماية مؤسسة الزواج في المجتمع الإسلامي. وبالمثل، فإنَّ مقصد حفظ المال يُمكِن بسهولة أنْ يندرج تحته تحقيق النمو الاقتصادي التشاركي القابل للاستمرار، ودعم التعاون علىٰ البر في تحقيق برامج وغايات النهضة وفي بناء رأس المال الاجتماعي.

وبناءً علىٰ ما سبق، يتبيَّن أنَّ النموذج التسلسلي لمقاصد الشريعة -المعتمَد في هذا الكتاب- يستند إلىٰ أدلة قطعية في جميع أجزائه. أمّا هرميته وشموليته فهي غالبة الظن، بالرغم من إمكانية إضافة بعض المقاصد أو الأهداف الوسيطة؛ شرط وجود النصوص القطعية الداعمة والمُتكرِّرة، علماً بأنَّ كثيراً من مُؤسِّسي علم

المقاصد يرون أنَّ مقاصد الشريعة، بضوابطها الشرعية، تقوم على القطع واليقين، مثل: الجويني، والغزالي، والعز بن عبد السلام، وابن تيمية.[1]

وبالرغم من القناعة بأفضلية التسلسل والتوصيف أعلاه، يتبنّى هذا الكتاب توصيف إجرائي أبسط لمقصد الشريعة الأساسي؛ تمثيلاً لأغراض فقه السياسات العامة من منظور تطبيقي. وهذا التوصيف هو: "جلب مصالح وسعادة العباد، ودرء شقائهم في الدارين، والمبنية على أدلة شرعية قطعية حال توفرها، أو أدلة "تشاورية شرعية" حال غيابها، وضمن شرطين: (١) لزوم تعظيم توحيد الله ﷻ وشعائره ومُحْكمات القرآن، و(٢) ضرورة عدم التفرُّق في الدين."[2]

والأدلة الشرعية القطعية تشمل الأدلة التشريعية، مثل: آية إعداد القوَّة، والسُّنن الوجودية، مثل: سُنّة التدافع المشترك، والمقاصد القطعية، مثل: مقصد حفظ النسل وحماية مؤسسة الأُسرة والزواج.

ومن المُلاحَظ على التعريف المعتمَد ما يأتي:

أ- السعادة الحقيقية -في واقع الحال- ليست مفهوماً تجريبياً بحتاً، وإنَّما هي مصطلح معياري أو أخلاقي أساساً.[3] ومن ثَمَّ، فإنَّه من الصعب -إنْ لم يكن

---

(١) البدوي، **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، مرجع سابق.

(٢) ردَّ سيف الدين إسماعيل على مَنْ قال: "إنَّ شريعة الاسلام هي أسمى من أنْ توزن بميزان المصالح [الدنيوية]". بقوله: "إنَّ العلاقة بين الشريعة والمصالح مُحدَّدة ومُؤطَّرة بضوابط العبودية لله تعالى في كل الشؤون". وهذا الجدل الصائب يربط بين التوصيف الجوهري والتوصيف الإجرائي لأسمى مقاصد الشريعة. انظر:

- إسماعيل، سيف الدين. **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية. ٢٠٠٢م، ص١٦٤.

(3) Graff, J. deV *Theoretical Welfare Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.

(جي جراف: اقتصاديات الرفاه من منظور نظري).

- Pearce, D. (ed.) *The Dictionary of Modern Economics*. London: Macmillan. 1983

(ديفيد بيرس: قاموس علم الاقتصاد المعاصر).

مستحيلاً- توصيف السعادة الجوهرية (الموضوعية) وتعظيمها، لا سيَّما على المستوى المجتمعي، عن طريق السياسة العامة العلمانية والمذهب العقلي أو المذهب التجريبي البحت. وأكثر ما يستطيع المجتمع العلماني فعله هو تعظيم اللذة، وإشباع معظم الرغبات والتفضيلات الشخصية، لا إعلاء السعادة بمفهومها الجوهري، ولمجموع المجتمع.(١)

إنَّ العقلانية الجوهرية لا تزال بعيدة المنال في الدول والمجتمعات المعتمدة على النفعية الخالصة. وعلى عكس الاعتقاد الشائع، فإنَّ المذهب النفعي - رغم استناده الى رغبات الإنسان بوصفه مصدراً أساسياً للقيمة في السياسة العامة- لا يستغني عن الدين الحق، ولا ينفي الحاجة إلى مصدر خارجي وموضوعي (بعض الدراسين يُسمّونه مصدر ميتافيزيقي) للقيم.(٢)

ب- اعترض بعض الدارسين على عدد من تنظيرات مقاصد التشريع الإسلامي التي تعطي عمارة الأرض الأولوية، وتجعل الإنسان وسعادته وفلاحه ومصالحه مركز المقاصد، وهي مقاصد رئيسة ومُهِمَّة بلا شكٍّ، ولكنْ يُؤخَذ على هذه التنظيرات -بحسب هؤلاء الدارسين- تجاهلها خالق الإنسان ومقصد حفظ

- Drakopoulos, S. "The Historical Perspective of the Problem of Interpersonal Comparisons of Utility", *Munich Personal RePEc Archive*, MPRA Paper No. 28996, 1989.

(ستافروس دراكوبولوس: المنظور التاريخي لمشكلة مقارنات المنفعة بين الأفراد).

(١) الحمصي، جمال. "سُنَّة السعادة والتعاسة البشرية: مدخل مُتعدِّد التخصُّصات"، في كتاب: **معلمة السنن الإلهية في القرآن الكريم**، الكتاب الرابع، تحرير: د. رشيد كهوس، عمّان: عالم الكتب والنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٢٠م.

(٢) لتعرُّف مثال على مَنْ يمتدح المذهب النفعي بما لا يملكه، بالرغم من أنَّه -في نهاية المطاف- يستنتج عدم قدرته على توجيه السياسة العامة العقلانية، انظر:

- Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002 (ويل كيمليكا: الفلسفة السياسية المعاصرة).

العقيدة والدين.[1]

ووَفقاً لمنظور هذا الكتاب، فإنَّ هذه الأقلية على صواب، وهم يُذكِّروننا بأنَّه لا توجد سعادة جوهرية ودائمة، وإصلاح حقيقي وتشاركي، من دون العودة إلى هداية الله، ورشد رسالته، لكنَّ الغاية القصوى هي أنْ يتكامل المقصدان؛ إخلاص العبودية لله وحفظ دينه من ناحية، وعمارة الأرض وتحقيق الاستخلاف البشري من ناحية أُخرى؛[2] فالحياة الطيبة في الدنيا، إنَّما تتحقَّق بالدين الحق، وعمارة الأرض لا تتمُّ -برؤيتها الشاملة- إلَّا بمعرفة الخالق، وتحقيق وظيفة المخلوق.

ت- عدم التنازع في المحكمات وتحقيق الأمن والسَّلْم الأهلي، وتسوية النزاع وإدارة الخلاف -بوصف ذلك أحد المقاصد العليا للشريعة- غاب عن أذهان معظم مُنظِّري المقاصد[3] بالرغم من أنَّه مقصد أساسي ومهمّ في ضوء:

- ربطه من حيث الأهمية بمقصد إقامة الدين، قال تعالى: ﴿أَنْ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورى: ١٣].
- إسهامه المباشر في مقصد حفظ النفس.

(١) صنَّف يوسف العالم المقاصد إلى نوعين، هما: مقاصد الخالق من الخَلْق، ومقاصد الخالق من التشريع. أمّا مقاصد الخالق من الخَلْق فتنحصر في أنْ يعبدوه، ولا يشركوا به شيئاً. قال تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴿٥٦﴾﴾ [الذاريات: ٥٦]. غير أنَّه توجد علاقة عضوية بين المقصدين، يصعب فصلهما عملياً، كما يصعب الفصل بين الدين والدنيا وبين الشريعة والحياة في النظام المعرفي الإسلامي. انظر:
- العالم، يوسف، **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية**، الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٤م.

(٢) مصداقاً لقوله تعالى في ضرورة الجمع بين مقصدي حفظ النفس وحفظ الدين معاً: ﴿إِنَّهُمْ إِن يَظْهَرُواْ عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَن تُفْلِحُوٓاْ إِذًا أَبَدًا ﴿٢٠﴾﴾ [الكهف: ٢٠].

(٣) من النصوص الشرعية التي تُؤكِّد أهمية الأمن والاستقرار والسَّلْم الأهلي المُقترِن بحفظ الدين وبمكافحة الجوع، قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَٰهِيمُ رَبِّ ٱجْعَلْ هَٰذَا ٱلْبَلَدَ ءَامِنًا وَٱجْنُبْنِي وَبَنِيَّ أَن نَّعْبُدَ ٱلْأَصْنَامَ ﴿٣٥﴾﴾ [إبراهيم: ٣٥]، وقوله سبحانه: ﴿وَلَيُمَكِّنَنَّ لَهُمْ دِينَهُمُ ٱلَّذِي ٱرْتَضَىٰ لَهُمْ وَلَيُبَدِّلَنَّهُم مِّنۢ بَعْدِ خَوْفِهِمْ أَمْنًاۚ﴾ [النور: ٥٥].

- هيمنة قانون النزاع الكامن في البشرية[1] على المصالح المادية، والقيم، والمقدَّس، وتحديد ما هو خير وشر، وحق وباطل، قال تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنۢ بَعْدِ إِيمَٰنِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنفُسِهِم مِّنۢ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ ٱلْحَقُّ فَٱعْفُوا۟ وَٱصْفَحُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦٓ﴾ [البقرة: ١٠٩].

وإدارة الخلاف لا تتمُّ دائماً بمساعي التوصُّل الدؤوب إلى المعرفة الموضوعية المطلَقة وإقامة مؤسسات تسوية النزاعات -على أهميتها- وإنَّما يكون ذلك أحياناً عن طريق الاعتراف بإمكانية الخلاف في الظنيات، وتعدُّدية الصواب في القضايا الفقهية الفرعية، وضرورة التسامح في إطارها، مثل قول الشافعي: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب". ففي هذه الحالات، يتلخص موقف فقه السياسات العامة غالباً في تعزيز الشورى، أو عدم التدخُّل، أو ضمان المنافسة الاجتهادية البنّاءة، ومنع الممارسات المُخِلَّة بهذه المنافسة.[2]

ث- التعريف الإجرائي المعتمَد في هذا الكتاب يسبق تاريخياً الفلسفة النفعية الغربية، ويفترق جوهرياً عن مذهب العبرة بالنتائج من حيث:[3]

---

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٢) قال تعالى: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٦٤﴾ [النحل: ٦٤]. فالرحمة جزء من مقاصد القرآن الكريم، وليس فقط الهدى. واختلاف الأُمَّة في الفروع الظنية هو تعبير جزئي عن هذه الرحمة.

(٣) المذهب النفعي يُقيِّم الأفعال الخاصة والعامة استناداً إلى نتائجها، وتحديداً قدرتها على تعظيم إشباع الرغبات والتفضيلات البشرية لأكبر عدد من الناس (الأغلبية عملياً) بوصفها مُؤشِّراً للسعادة البشرية. وهذا المذهب عموماً هو امتداد لمذهب اللذة Hedonism، ولكنْ على مستوى تجميعي (غير فردي)، وبصورة تُسهِم في صنع السياسة العامة. أمّا تطبيق مذهب الاهتمام بالنتيجة في السياسة العامة فيعني أنَّ السياسات لا تبنى على النوايا، أو على قواعد أخلاقية، أو مبادئ سابقة، وإنَّما تبنى على نتائج (أو مآلات) هذه السياسات، وإجراء تحليل للمنافع والتكاليف Cost-Benefit Analysis. وجميع هذه المناهج تستند عموماً إلى نظرية شخصية للمعرفة Subjective Epistemology؛ إذ تكون آراء وتفضيلات الأفراد (الأغلبية عادةً) هي الحاكم النهائي للقيم والرفاهية. وقد تعرَّض المنهج العقلي والتجريبي لانتقادات عِدَّة في إطار النموذج العقلاني في اتِّخاذ القرارات، لا سيَّما ما يخصُّ تحديد طبيعة النتائج وتقييمها، وسيتمُّ تفصيل ذلك لاحقاً في إطار موضوع العقلانية المقيدة Bounded Rationality.

- إنَّ تقييم المصالح عند صنع السياسات الشرعية العامة في نطاق القطعيات -في هذا التعريف الإجرائي- يعتمد على مبادئ أخلاقية موضوعية، لا على الأهواء البشرية والمذهب النسبي والمذهب الشخصي Subjectivism. قال تعالى: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقال سبحانه: ﴿وَنَهَى ٱلنَّفۡسَ عَنِ ٱلۡهَوَىٰ ۝٤٠﴾ [النازعات: ٤٠]. لكنَّها مبادئ وقواعد أخلاقية لا تتجاهل مصالح الإنسان الحقيقية وتفضيلاته الشخصية. ومن المُؤشِّرات الدالة على ذلك: إقرار المباحات، والحثُّ على عمارة الأرض والتكاثر والزواج، واعتماد مبدأ الملكية الفردية وحرية الأسواق ومبدأ الشورى. وهي مبادئ ومعايير تتفق والفطرة الإنسانية، ولا تُهمِل حتماً أهمية الإحاطة النفعية بالنتائج والمقاصد قياساً على المنفعة الاجتماعية. ومن الأمثلة على الجانب العقلاني في الأخلاق الإسلامية، وفقه السياسات العامة: السماح بالاستثناء،[1] وإقرار مبدأ الأولويات في ثقب سفينة المساكين في سورة الكهف عملاً بأقل الضررين، وتخطيط النبي يوسف لمواجهة قحط مصر.

وتُعَدُّ الإحاطة النفعية بالنتائج (المنافع والتكاليف) مُكمِّلة للمبادئ الأخلاقية في الحالات التالية على وجه الخصوص: القضايا المستجدة؛ إذ لا يوجد نصٌّ، والمسائل الفنية في السياسة العامة، والنوازل الاضطرارية؛ إذ إنّ الضروريات تبيح المحظورات وتسمح بتعليق الأحكام الأخلاقية ضمن شروط.

- إنَّ السعادة والتنمية المستهدفة شرعاً يجب أنْ تكون تشاركية بين مختلف أفراد المجتمع، ويجب ألّا ينحصر الهدف في تعظيم رفاهية الأغلبية، كما هو

---

(١) انظر:

- بطاوي، **فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية**، مرجع سابق.
- الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

حال المذهب النفعي في الفلسفة العامة المعاصرة، ومبدأ البقاء للأصلح في الاقتصاد، ومبدأ مناعة القطيع في مكافحة الأوبئة الفتّاكة. بل إنَّ للأقلية المُهمَّشة عنايةً واهتماماً خاصاً في فقه السياسات العامة، وهذا ما يُؤكِّده تشريع الزكاة، وقصة النبي موسىٰ مع الرجل الصالح، وقيم بر الوالدين، ورعاية مصالح الأيتام مثلاً.[1]

- إنَّ المصلحة العامة في الشرع ليست مُحصِّلة حصرية لتنافس الجماعات والأحزاب والنخب علىٰ مصالح الحياة الدنيا وزينتها، وإنَّما تتجاوز ذلك إلىٰ مفهوم عضوي لمصلحة المجتمع كله، مُمثَّلاً بالخير المشترك الموضوعي الذي يتجاوز التجميع الميكانيكي لتفضيلات الأفراد، وإلىٰ سعادة الآخرة بوصفها الهدف الأخير والأبقىٰ. غير أنَّ هذا المفهوم العضوي لا يتطلَّب هيمنة الدولة علىٰ الفضاء الشخصي، وبالقوَّة القسرية، كما فعلت الدول الاشتراكية والنازية، وإنَّما يتطلَّب ذلك دعم كل ما يُقوّي التضامن الاجتماعي الطوعي ورأس المال الاجتماعي بمختلف أساليب العقلانية الأداتية والاقتصاد السلوكي.

- إنَّ الشريعة الإسلامية تمنح درء المفاسد وشقاء الإنسان وزناً وأهميةً كبرىٰ أكثر من جلب مصالحه وسعادته القصوىٰ.

ج- من حيث المبدأ، فإنَّ تبنّي التعريف أعلاه لمقصد الشريعة الأساسي يفضي إلىٰ الخير المشترك الموضوعي في قيم أُمِّ الكتاب، ويحول دون التفرُّق في الدين، والنزاع الأخلاقي في الظنيات والمتشابهات. ولكنْ توجد حاجة إلىٰ مزيد من

---

(١) يُسمّىٰ ذلك مبدأ تعظيم مصالح الأقل حظاً Maximin Principle في نظرية عدالة رولز؛ إذ يُختار أكثر خيارات السياسة منفعةً أو عائداً لأكثر الفئات هشاشةً ومعاناةً.

التحديد لآليات مؤسسية واضحة تجيب عن الأسئلة الآتية: مَنْ يُحدِّد الحكم الشرعي في حالة المسائل الظنية، والمستجدة، والاضطرارية؟ وكيف يكون ذلك؟ وما علاقة ذلك بالشورى، والاجتهاد الفقهي الجماعي، والعلم التجريبي، ورأي أغلبية مجلس الأُمَّة في المجتمعات المسلمة؟

أشار هذا الكتاب إلى أنَّ لكل عنصر من العناصر السابقة إسهاماً في رسم السياسات الشرعية العامة؛ إذ يعمل العلم على الإحاطة بالواقع والمآلات والنتائج في القضايا الفنية المُعقَّدة، ويحكم مجلس الأُمَّة وَفق نهج الشورى في القضايا التي لا نص فيها تبعاً لقاعدة الأغلبية، وضمن قيد المحْكمات الدستورية (منها حقوق الفقراء وحقوق الأقليات المعتمَدة شرعاً)، ويُسهِم الفقه والاجتهاد الجماعي في توضيح رأي الشرع في القضايا التي تحوي نصوصاً ظنية. وما إنْ يصعب الترجيح بين الأدلة الشرعية حتى تُفعَّل ترجيحات المقاصد والقواعد الشرعية، وإذا تعذر ذلك يكون المجلس التشريعي هو الحَكَم في التفويض.[1]

ح- وجوب تبنّي مبدأ الحيطة والحذر ممّا يُمكِن تسميته متشابهات المقاصد؛ أيْ تبنّي مقاصد عامة للشريعة، ليس بناءً على مجموع النصوص القطعية، وإنَّما مواكبة لقيم الحضارة الغربية ورؤيتها للعالم، أو من قبيل التشهّي البشري. فالمقاصد أنواع: مُعتبَرة (مثل: توحيد العبودية لله تعالى، وحفظ الدين والنفس

---

(١) مع الاعتراف بوجود بعض الصعوبات المعرفية (تأويل الآيات المتشابهات مثلًا)، والمتطلَّبات المؤسسية (مَنْ يملك قوَّة تفسير النصوص الظنية وترجيحها؟) في توجيه السياسة العامة نحو الخير المشترك المعتمِد على الشريعة، في ما يخصُّ القضايا الظنية تحديداً، ولكنْ يجب تأكيد أنَّ الدول العلمانية المُعتمِدة على النهج النفعي تواجه إشكالات ومصاعب أكبر وأعقد مقارنةً بالدول التي تعتمد على الشريعة، عندما تكون الغاية هي تحقيق الخير المشترك بناءً على القرارات السياسية. فقد واجه النهج النفعي تحدِّيات عديدة، بدءاً بالمغالطة الطبيعية واستحالة تسويغ مبدأ سيادة تفضيلات الفرد على نحو مُطلَق، ومروراً باستحالة تجميع تفضيلات الأفراد للحصول على ترتيب جماعي يُوجِّه السياسة العامة (نظرية استحالة أرو)، وانتهاءً باعتبارات العدالة واستحالة مقارنة الرفاه بين الأفراد والجماعات والأقلية والأغلبية لتحديد الخيار النفعي الأمثل لتعظيم الرفاه المجتمعي في إطار سياسة عامة مُحدَّدة.

والعقل)، ووهمية (مثل الاشتراكية في عقد الستينات من القرن الماضي)، ومُرسَلة. وهذه الأخيرة أربعة أنواع: مُعتبَرة، ومُشتَقَّة من مقاصد مُتَّفَق عليها، وحمّالة أوجه (مثل الحرية الفردية)، وخلافية بالضرورة (مثل الصالح العام دون توصيف محدد). وباختصار، فإنَّ المقاصد الشرعية مورد استراتيجي في فقه السياسات العامة، لكنَّه ليس مستقلاً بذاته، وإنَّما يعتمد على النصوص القطعية بمجملها. ومن ثَمَّ، فليس صحيحاً القطع بأنَّ المقاصد أو الكليات التشريعية لها أولوية دائمة على النصوص الجزئية القطعية، وإنَّما تدرس كل حالة على حِدَة.

وبخصوص الدراسات المستقبلية المقترَحة في فقه المقاصد الكلية، لا بُدَّ من تحويل المقاصد العليا المحدَّدة أعلاه، مثل: مقصد العدل، ومقصد حفظ النسل إلى أهداف وسيطة إجرائية، ومعايير ومُؤشِّرات أداء تشغيلية يراد بها تصميم السياسات الشرعية العامة وتقييمها استناداً إلى أولويات وأهداف مُحدَّدة بدقة.

٢- فقه آيات الأحكام القطعية: مدخل النصوص التشريعية الجزئية القطعية:

هذا المدخل هو حجر الأساس لمختلف مداخل فقه السياسات العامة، بما في ذلك المقاصد العامة، والقواعد الشرعية، والشورى. ذلك أن النصوص القطعية في العقيدة (التوحيد)، والأحكام التشريعية المحْكمة (التكليفية أو التحسين والتقبيح الفردي والجماعي)، والسُّنن الكونية والاجتماعية، والتزكية، والقصص، والبعث والجزاء؛ هي أساس الشريعة والهداية الربانية، وهي أيضاً تُمثِّل أُمَّ الكتاب وقطعيات السُّنَّة النبوية. ويُقصَد بالنصوص القطعية: النصوص القطعية الدلالة والثبوت، مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا﴾ [الأنعام: ١٥١]، وقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴿٥٦﴾﴾ [النور: ٥٦].

وفي حال كان النص الجزئي ظني الدلالة، أو ظني الثبوت، أو كليهما معاً، أو قابلاً للتخصيص أو التقييد، فإنَّه يفتقد إلى غيره، ولا يُعَدُّ قطعياً وحده.

وفي ما يخصُّ أُمَّ الكتاب، توجد فئة من النصوص الجزئية، تغلب عليها صفة القطعية، ولها أهميتها الخاصة في صياغة السياسات الشرعية العامة؛ لأنَّها ذات صبغة عملية (غير عقائدية أو غير وجدانية)، وطبيعة تشريعية صريحة؛ أيْ إنَّها تُشرِّع للفرد والجماعة الحلال والحرام، والحَسَن والقبيح، والأوامر والنواهي في الأفعال، وتُسمّىٰ هذه النصوص أصولياً آيات الأحكام. وهذا يرتبط بما يُعرَف في النظرية الأخلاقية الغربية بنظرية الأوامر الإلهية Divine Command Theory، حيث مصدر الأخلاق النهائي هو الله ﷻ، وحُسْن الأفعال وقُبْحها، إنَّما يعتمد علىٰ أوامر الله وهديه.

والحُكْم الشرعي في علم أصول الفقه هو خطاب الشارع المتعلِّق بأفعال المكلَّف. ومن ثَمَّ، فإنَّ آيات الأحكام هي الآيات القرآنية التي يتعلَّق فيها الخطاب بأفعال المكلَّفين، أو هي آيات الأوامر والنواهي اختصاراً. وفي ما يخصُّ تفصيل أنواع آيات الأحكام، فإنَّ لمصطلح "آيات الأحكام" تعريفين مشهورين؛ أوَّلهما: أنَّها الآيات التي يُستفاد منها حكمٌ فقهيٌّ، وتدلُّ عليه نصاً أو استنباطاً. وثانيهما: أنَّها الآيات التي تُبيِّنُ الأحكامَ الفقهية علىٰ وجه التصريح دون التلميح.[1] والتعريف الأوَّل أعمُّ من التعريف الثاني؛ ما يُفسِّر سبب اختلاف المُفسِّرين قديماً في تعداد آيات الأحكام.

والثابت أنَّ لآيات الأحكام الجماعية أهمية استراتيجية في تصميم السياسات والتشريعات العامة بالتكامل مع أحاديث الأحكام.[2] وهي آيات تقع في صُلْب

(١) منكابو، عبدالله. "فقه آيات الأحكام من كتاب المبدع لابن مفلح (توفي: ٨٨٤ هـ) جمعاً ودراسة"، أطروحة ماجستير غير منشورة، مكة المكرمة، جامعة أم القرىٰ، ٢٠١١م.

(٢) يتعينَّ علىٰ الفكر الإسلامي عامة، وأصول الفقه الإسلامي بوجه خاص، الفخر بإرشاد البشرية إلىٰ تعريفات موضوعية لمفاهيم أخلاقية أساسية، مثل: الخير والشر، والحسن والقبيح، والحق والباطل. وكذلك التوصُّل قبل ديفيد هيوم وفلسفة الأخلاق المعاصرة بنحو (٩٠٠) عام إلىٰ نفي قدرة العقل علىٰ الاستقلال بالتحسين والتقبيح وعلىٰ إدراك الخير والشر الموضوعي في الأفعال الخاصة والعامة.=

أُمِّ الكتاب من ناحية الممارسات العملية والتكليفية في المجتمع الإسلامي. ومن غير الصحيح أو المقبول تجاهل أهميتها، وادِّعاء عموميتها كاملة، أو التقليل من شأنها أمام المقاصد الشرعية، ولا سيما إذا كانت هذه المقاصد مُرسَلة. وفي هذا الشأن، قال القرضاوي: "إذا كان الله لم يُنزِّل شيئاً مُحدَّداً، وإنَّما أنزل مبادئ شديدة العمومية؛ أيْ لا نستطيع أنْ نأخذ منها تشريعاً مُحْكماً، أو توجيهاً بيِّناً، لماذا إذن وصف الله قرآنه بأنَّه كتاب مبين، وجعله نوراً وبياناً وبرهاناً وفرقاناً؟".(١)

وتأسيساً على ذلك، فإنَّ:

- آيات الأحكام تُمثِّل المصدر النهائي والصريح للتشريع، بشقيه: الأخلاقي والقانوني، بالتكامل مع أحاديث الأحكام القطعية. فآيات القصص لها مضامين عملية مُستنبَطة بلا شكٍّ، مثل: قصة العبد الصالح مع النبي موسى، لكنَّها تظل أقل قطعية.
- لبعض آيات الأحكام- خلافاً للتقليد الغربي الشائع- طبيعة قانونية، ولبعضها الآخر صبغة أخلاقية. فهي تُمثِّل تشريعات جماعية وحكومية، وتربية شخصية معاً، وهي ليست تشريعات قانونية في أغلبها كما هو دارج في عموم الدراسات الإسلامية الغربية المعاصرة.(٢)

= أمّا حُجَّة الإسلام الغزالي فقد منح العقل إسهامه الجوهري في ما لا نص فيه في إدراك المقاصد، ثم التمييز بين المصالح والمفاسد. لا سيَّما في منطقة الفراغ التشريعي، وفي مبدأ الاستثناءات والضروريات. ثم أكَّد الغزالي بصورة لا تقبل الشكَّ في كتابه الأصولي المُتأخِّر والأكثر شهرة "المستصفى" عدمَ قبوله بمبدأ التحسين والتقبيح العقليين عند المعتزلة، وفصَّل ذلك في إطار "مثارات الغلط" عند المعتزلة وأمثالهم. انظر:

- الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: محمد الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.
- عبدو، **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي**، مرجع سابق.
- عطية، **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، مرجع سابق.

(١) القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م، ص١٢٨.

(2) Goitein, S. *The Birth-Hour of Muslim Law*. The Muslim World, Vol.50, Iss.1. 1960. (شلومو دوف جويتين: ساعة الميلاد للقانون الإسلامي).

- عدد آيات الأحكام الصريحة يقل عمّا نسبته ١٠ ٪ من إجمالي عدد آيات القرآن الكريم بحسب آراء معظم علماء القرآن الكريم، بالرغم من أنَّها تستأثر بحصة أكبر من ١٠ ٪ من إجمالي عدد كلمات القرآن الكريم؛ نظراً إلى ارتفاع متوسط طول آيات الأحكام، مثل: آية الدَّين وآيات الميراث، والتكرار الأكبر في غير آيات الأحكام.[1]
- آيات الأحكام تشمل أنواعاً متباينة من الأحكام، ولا تقتصر فقط على العبادات، والمعاملات، والعقوبات، والأحوال الشخصية، وإنَّما يوجد غيرها.
- آيات الأحكام ليست كلها جزئية؛ فبعضها يُمثِّل قواعد فقهية كلية ومُجمَلة.
- أكثر آيات الأحكام تُبيِّن الحكم على وجه الإجمال من دون تفصيل؛[2] لذا، فهي أقرب إلى المبادئ والأصول التي تتكامل مع أحاديث الأحكام القطعية في توجيه التشريعات والسياسات العامة.
- آيات الأحكام ليست كلها قطعية الدلالة؛ فبعضها قطعي الدلالة، وبعض آخر ظني الدلالة. وقد جاءت ظنيتها؛ إمّا لأنَّها مُجمَلة وغير تفصيلية، مثل: آيات الشورى والعدل، وإمّا لأنَّها تحتمل أكثر من معنى، لا بسبب إخفاء المعنى، أو التشابه الكامل.[3] هذا يتطلب تجميع النصوص ذات الموضوع الواحد.

---

(1) Goitein, S. *The Birth-Hour of Muslim Law*. Ibid.

(شلومو دوف جويتين: ساعة الميلاد للقانون الإسلامي).

(٢) خلاف، عبدالوهاب. **السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع، القضاء، التنفيذ**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.

(٣) ظنية المعرفة لا تعني الجهل، أو الشكَّ، أو الترَدُّد بين نقيضين بلا ترجيح لأحدهما على الآخر (ثقة بنسبة ٥٠ ٪)، وإنَّما تعني الترجيح بين الاحتمالين بنسبة تتراوح بين (٥٠ ٪) و(٩٩ ٪)، ولكنْ من دون الوصول إلى درجة اليقين أو القطع (١٠٠ ٪).

- كثيراً من آيات الأحكام -ورُبَّما أكثرها- جاء مقروناً بعِلَّته في جلب المصالح ودرء المفاسد.[1]
- لآيات الأحكام أهمية خاصة في فقه السياسات العامة؛ لأنَّها تُؤثِّر في السلوك الخاص والسلوك العام، وليست مُجرَّد مشاعر أو أخبار.

أمّا مجالات آيات الأحكام فيُمكِن تصنيفها إلى عشرة مجالات رئيسة، هي:

- الحوكمة العامة (النظام المجتمعي العام، بما في ذلك الدولة والمجتمع المدني)، وهي الأحكام المُتعدِّدة والمُتداخِلة المجالات (السياسية والاقتصادية والاجتماعية والأمنية والبيئية).
- أحكام العبادات.
- أحكام الأخلاق.
- أحكام الأحوال الشخصية (نظام الأُسرة والمواريث).
- الأحكام الاجتماعية (النظام الاجتماعي).
- الأحكام الاقتصادية والمالية (النظام الاقتصادي).
- الأحكام السياسية (النظام السياسي).
- الأحكام الجنائية والقضائية (النظام القضائي).
- الأحكام الدولية (العلاقات الدولية).
- الأحكام البيئية والوبائية (النظام البيئي، والطهارة، والتباعد الاجتماعي).

وفي الواقع، لا توجد دراسات تُبيِّن توزيع آيات الأحكام على مجالاتها

---

(١) انظر:

- خلاف، **علم أصول الفقه**، مرجع سابق.
- النعمة، إبراهيم. **أصول التشريع الدستوري في الإسلام**، سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة (٦١)، بغداد: ديوان الوقف السني، ٢٠٠٩م.

المختلفة وَفقاً للتصنيف المعاصر أعلاه، بالرغم من استحواذ الأخلاق والعبادات على المرتبة الأُولى، علماً بأنَّ معظم آيات الأحكام المفصلة هي في مجالي الأحوال الشخصية والعبادات؛ إذ التعقيد والتطوُّر بين أطراف العلاقة محدود،[1] خلافاً للأحكام السياسية مثلاً؛ إذ لخصوصية السياق والتعقيد الأكبر دور في غياب الحكم المثالي الفريد في جميع الأزمنة والأمكنة.

وفي ما يأتي أبرز النصوص القطعية الجزئية في مجال الحوكمة المجتمعية والسياسة العامة، وعددها (١٥) آية (أو مجموعة آيات) مُحْكمة:

١- آيات مقاصد الخلق: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: ٦١]، ﴿وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ۝٥٦﴾ [الذاريات: ٥٦].

٢- آية مقصود الأنبياء ورسالتهم: ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: ١٣].

٣- آيات مقاصد القرآن والرسالة الخاتمة: ﴿وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ ٱلَّذِى ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ ۝٦٤﴾[النحل: ٦٤]، ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ۝١٠٧﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾ [النساء: ١٠٥]، ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣]، ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

---

(١) يُعرَّف التعقيد بأنَّه عدد العناصر والتفاعلات وتنوُّعها في بيئة مُعيَّنة (Dryzek, 1983)، وهي في حالتنا بيئة الحكم الشرعي. فمثلاً، العبادات الفردية هي علاقة ثنائية وحصرية بين المخلوق والخالق فقط، وعلاقات الأُسرة النووية هي علاقة بين أطراف ثلاثة فحسب (الأب، والأُمُّ، والأطفال). انظر:

- Dryzek, J. "Don’t Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design". Ibid.

(جون درايزك: لا تقترع بالعملة في سلة النفايات: مقدمة في تصميم السياسة العامة).

٤- آيات الشورى، والتدافع، والتواصي بالحق: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨]، ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ [البقرة: ٢٥١]، ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ ﴿٣﴾﴾ [العصر: ٣].

٥- آية تأليف القلوب: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ﴾ [الأنفال: ٦٣].

٦- آيات توزيع الثروة، وإساءة استخدامها، والحكم بالعدل: ﴿كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ۚ﴾ [الحشر: ٧]، ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: ١٨٨]، ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّواْ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُواْ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا ﴿٥٨﴾﴾ [النساء: ٥٨].

٧- آية النماء وآية الزكاة: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ﴾ [البقرة: ٢٧٦]، ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِى ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ﴾ [التوبة: ٦٠].

٨- آية التلاقي وآية التسامح: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ﴾ [آل عمران: ٦٤]، ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦].

٩- آية الطاعة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].

١٠- آية الاعتصام وآية الإصلاح: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ ۚ﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا ۖ﴾ [الحجرات: ٩].

١١- آية مُقوِّمات الاستدامة المجتمعية: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطْعَمَهُم مِّن جُوعٍ وَءَامَنَهُم مِّنْ خَوْفٍۭ ۝٤﴾ [قريش: ٤].

١٢- آيات التحذير من الترف والتبذير والانغماس والتلهّي بالتكاثر في الأموال (الاستهلاك المادي)، والأولاد (المتعة الجنسية): ﴿أَلْهَىٰكُمُ ٱلتَّكَاثُرُ ۝١﴾ [التكاثر: ١].

١٣- آية التوظيف الحكومي: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ ۝٢٦﴾ [القصص: ٢٦].

١٤- آيتا إعداد القوّة: ﴿وَأَعِدُّوا۟ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، ﴿وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِأَعْدَآئِكُمْ﴾ [النساء: ٤٥].

١٥- آية المعرفة الأخلاقية القرآنية الاستراتيجية: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ مِنْهُ ءَايَـٰتٌ مُّحْكَمَـٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَـٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَـٰبِهَـٰتٌ ۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَـٰبَهَ مِنْهُ ٱبْتِغَآءَ ٱلْفِتْنَةِ وَٱبْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِۦ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ ۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ﴾ [آل عمران: ٧].

وهذه الآيات جميعها آيات أحكام مُوجَّهة إلى الجماعة، لا إلى الفرد؛ ما يُؤكِّد اهتمام القرآن الكريم بالخير المشترك، والأخلاق الاجتماعية، والإجراء الجماعي Collective Action. وليس صحيحاً أنَّ القرآن الكريم يخلو من نصوص مخصوصة بالشأن السياسي ما عدا آياتي الشورى؛[1] ذلك أنَّ فَضَّ الخلاف بين الجماعات -مثلاً- هو شأن سياسي يندرج ضمن القائمة الذهبية أعلاه للحوكمة والسياسة العامة. ولا شكَّ في أنَّ إعداد القوَّة، والطاعة، والأمة (المجتمع المدني)، وتعريف العدو؛ كلها قضايا سياسية بامتياز. وكذلك منع الفساد والرشوة، والتفاوت الصارخ في توزيع الثروة؛ فهي قضايا أساسية في الاقتصاد السياسي، وقد أُدرِجت أحكامها العامة والمُجمَلة في ما سبق.

---

(١) انظر: الأنصاري، **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، مرجع سابق.

تفسير آيات الأحكام واحتمالات التشابه:

عند تفسير آيات الأحكام، فإنَّ الاعتماد الأكبر يكون على المدخل الموضوعي والمنظومي المُتكامِل؛ أيْ تقصّي جميع الآيات الواردة حول موضوع مُعيَّن، وتفسيرها، لا سيَّما الآيات المحْكمات منها. ويُمكِن مقارنة ذلك بالمدخل التجزيئي الاختزالي في التفسير؛ أيْ تفسير كل آية (أو سورة) على حِدَة، بمعزل عن بقية آيات الأحكام (وسورها)، وأحاديثها، أو مقارنته بالمدخل القائم على تجميع آيات الأحكام، وتصنيفها، وتفسيرها بحسب الأبواب الفقهية التقليدية.

فمثلاً، حكم الشورى في الفقه السياسي الإسلامي لا يُمكِن التوصُّل إليه بقطعية من دون بحث عن جميع آيات الأحكام ومقاصدها التي ترتبط بالشورى وبمفاهيمها ذات الصلة، بل يتعيَّن أيضاً الاستعانة بفقه السُّنن وآياته، وقصص القرآن الكريم، والسيرة النبوية، وممارسات الصحابة والخلفاء الراشدين وفقه المقاصد.

وفي ضوء أهمية آيات الأحكام في التشريع والتوجيه الوطني، فإنَّ السؤال المعرفي المهم هو: هل يُمكِن لبعض آيات الأحكام أنْ تكون متشابهة؟ إنَّ الإجابة الموضوعية عن هذا السؤال تعتمد -بدايةً- على التعريف المعتمَد للمتشابه في القرآن الكريم.

ولأسباب مردُّها اضطراب تعريفات الأصوليين للمتشابه،[1] نظر بعضهم إلى المتشابه بوصفه درجات ومراتب في ظلِّ غياب الإحكام والدلالة واليقين، وليس درجة واحدة.[2] وأقصى هذه الدرجات ما خفي معناه كاملًا عن البشر، ولم

---

(١) القنزربي، عبد الواحد. **صفوة في أصول الفقه**، ديار بكر- تركيا: مكتبة سيدا، ٢٠١١م.

(٢) أيَّد القرضاوي هذا الموقف في كتابه "كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟"؛ إذ صنَّف المتشابهات إلى: متشابه كلي حقيقي كامل لا يعلمه إلّا الله ويتبعه ذوي الزيغ، ومتشابه جزئي (هو أكثر المتشابه) يعلمه الراسخون في العلم بردِّه إلى المحكم. انظر:

- القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠م.

لكنَّ القرضاوي في فتاويه اللاحقة -في موقعه الإلكتروني الرسمي- مال إلى القول بأنَّ المتشابه هو

تُوضِّحه السُّنَّة النبوية (المتشابه الكامل). وعلىٰ ذلك، يُعرَّف المتشابه بأنَّه "اللفظ الذي لا تدل صيغته علىٰ المراد منه، وليس ثمَّة قرائن تُبيِّنه، واستأثر الله ﷻ بعلم حقيقته".[1] ومن أبرز أمثلته التي تذكرها الكتب: الحروف المُقطَّعة في أوائل بعض سور القرآن الكريم، وآيات الغيب، ووقت القيامة، وكيفية صفات الله تعالىٰ. ولكنْ، إلىٰ جانب المتشابه الكامل، توجد درجات أقل خفاءً؛ إذ ثمَّة قرائن تُبيِّن الآيات الظنية وتُفسِّرها.

والرأي الدارج في علم أصول الفقه أنَّ المتشابهات -إذا عُرِّفت تحديداً بأنَّها ما خفي معناه عن البشر- لا يترتَّب عليها أيَّة معرفة نافعة وعملية في مجال الأحكام التكليفية،[2] وأنَّه لا وجود للمتشابه الكامل في آيات الأحكام، وفي الأحكام الشرعية العملية.[3] والظاهر أنَّ لآيات الأحكام العملية التي تتسم بالتشابه الكامل وجوداً، ولو كان محدوداً، مثل الأسماء المشتركة كما في معنىٰ لفظة (قروء). وممّا لا شكَّ فيه أنَّ المُفسِّرين اختلفوا في بيان بعض آيات الأحكام، وفي تطبيقها، مثل آيات الشورىٰ.

ما استأثر الله بعلمه. وفي المقابل، قال أبو زهرة في كتابه "أصول الفقه" إنَّ المتشابه هو ما خفي معناه، ولا سبيل لأنْ تدركه عقول العلماء [حتىٰ الراسخون منهم]، ولا يُمكِن تفسيره تفسيراً قاطعاً أو ظنياً من الكتاب أو السُّنَّة. انظر:

- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**: القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨م.

ولتعرُّف المزيد عن إمكانية تقسيم المتشابه إلىٰ أنواع متباينة بناءً علىٰ معانٍ مختلفة للمتشابه في القرآن الكريم، انظر:

- الصالح، صبحي. **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧م.
- طه، طه عابدين. المتشابه في القرآن الكريم: مفهومه وأسبابه وحكمته، **مجلة جامعة أم القرىٰ لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها**، المجلد (١٩)، العدد (٤١)، جمادي الثانية، ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.

وقد ذكر نصّار (١٧ رأياً) استقاه من المتقدِّمين بخصوص تفسير المحكم والمتشابه. انظر:

- نصار، حسين. **المتشابه**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٣م.

(١) القنزربي، **صفوة في أصول الفقه**، مرجع سابق.

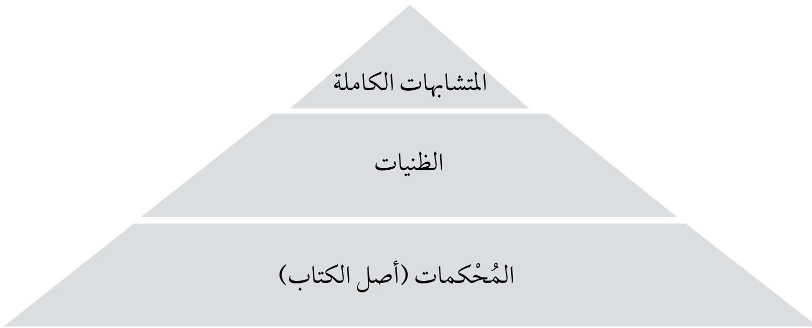
(٢) الصالح، محمد أديب. **مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط**، الرياض: العبيكان للنشر، ٢٠٠٢م.

(٣) الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧م.

وبالمقابل، فإنَّ للظنيات (المتشابه الجزئي إنْ صحَّ التعبير) -بغَضِّ النظر عن تعريفها الدقيق ونطاقها- مضامين تشريعية استراتيجية للأُمَّة في تطبيق السياسات العامة الشرعية ومرونتها، من حيث: أولوية الشورىٰ، وشرعية التعدُّدية البنّاءة، والاختلاف المحمود، والغموض الإيجابي في مجال الأحكام الشرعية الفرعية، وإمكانية تنوُّع صوابها، وضرورة تدبُّر القرآن الكريم، والاجتهاد الشرعي -قَدْر المستطاع- لتبيان الأقرب إلىٰ الصواب.[1]

بيد أنَّ القلق من تنوُّع التفسيرات، واحتمالات الشكِّ الدلالي في آيات الأحكام، يجب ألّا يتجاوز حدوده الطبيعية؛ إذ يظل المتشابه الكامل يُمثِّل جزءاً ضئيلاً من إجمالي آيات الأحكام الصريحة، وتظل الظنيات تُمثِّل جزءاً غير مُهيمِن منها أيضاً. أمّا الحصة الأهم والأصل الثابت الذي لا عوج فيه، فهو للمُحْكمات التشريعية الأساسية كما يُبيِّن الشكل التالي:

مثلث تصنيف آيات الأحكام القرآنية بحسب قطعية الدلالة



المصدر: المُؤلِّف.

(١) أشار ابن عاشور في كتابه "التحرير والتنوير" إلىٰ مقاصد المتشابهات، ومراتبها، وفصَّل فيها، وكذلك فعل القرضاوي، في كتابه كيف نتعامل مع القرآن الكريم.

ومن المهِم في هذا المقام تجديد الاهتمام بفقه آيات الأحكام، عن طريق دراسة هذه الآيات دراسة دقيقة، من حيث: طبيعتها، وإمكانية حصرها، ومتوسط عدد كلماتها، وأبرز مجالاتها، وإجماليها، ودرجة قطعيتها، واستخداماتها في فقه السياسات العامة.[1]

٣- فقه القواعد الشرعية:

فقه القواعد الشرعية الكلية والعليا (بشقيها: الأصولية والفقهية) في تحليل السياسة العامة الشرعية هو أقرب إلى الحال الوسط والمهِم بين مقاربة المقاصد العامة للشريعة ذات المستوى الأعلى ومقاربة النصوص الجزئية ذات المستوى التفصيلي، بالرغم من أنَّ بعض العلماء عَدَّ هذا الفقه جزءاً من أدبيات فقه المقاصد.

ومن بين جميع أنواع القواعد الشرعية، سيكون التركيز على القواعد العليا الأصولية والفقهية، بوصفها "قواعد شرعية كلية تنطبق عموماً على جميع جزئياتها وفروعها (في القواعد الأصولية) أو أكثرها (في عدد من القواعد الفقهية)."

وخلافاً للقواعد الفقهية، لا تعاني القواعد الأصولية عموماً مشكلةَ الاستثناء.[2] وممّا يزيد من أهمية القواعد الأصولية في فقه السياسات العامة وصياغة التشريعات الإسلامية أنَّها أعلى مستوىً، وأكثر إجماعاً وحُجِّيةً وقطعيةً

(١) على سبيل المثال، قسَّم الماوردي في كتابه "أدب القاضي" آيات الأحكام إلى ستة أقسام، هي: المحكم والمتشابه، والعموم والخصوص، والمجمَل والمفسَّر، والمطلَق والمقيَّد، والإثبات والنفي، والناسخ والمنسوخ. ومن المفيد لأغراض تحليل السياسات العامة تصنيف كامل آيات الأحكام الصريحة في القرآن (بين (١٥٠) آية و(٨٠٠) آية في الحدِّ الأقصى) بحسب هذه المعايير. والشيء نفسه ينطبق على أحاديث الأحكام القطعية الثبوت. انظر:

- الماوردي، أبو الحسن. **أدب القاضي**، تحقيق محي السرحان، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م.

(٢) امحمد، توفيق. "الاستثناء من القواعد الفقهية وإشكاليته على الفقه والقواعد الفقهية"، **مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، العدد (٩)، ٢٠١٣م.

واطِّراداً،[1] وهي كذلك أقل عدداً؛[2] ما يجعل بعضها ملائماً لأغراض تقنين الاجتهاد الشرعي، ثم صياغة السياسات العامة. ومن المُلاحَظ وجود تداخل بين القواعد الأصولية والقواعد الفقهية، وأنَّ بعض القواعد الفقهية الكبرىٰ تُماثِل القواعد الأصولية من حيث الشمول، والاتِّساع، والقطعية؛ فكان التركيز عليها في الكتاب، بالرغم من أنَّها خارج نطاق أصول الفقه. وكما هو حال معظم الباحثين في القواعد الكلية،[3] لن يستفيض هذا الكتاب -بعد الآن- في التمييز بين القواعد الفقهية والقواعد الأصولية، بل سنجمع بينهما بما يتَّفِق ونطاق الكتاب واهتمامه البحثي.

وبخصوص العلاقة بين مقاربة القواعد الفقهية الكلية ومدخل النصوص الجزئية، وتحديداً في مجال القضاء والحسبة والإفتاء؛ إذ تُدرَس كل حالة علىٰ حِدَة، أفاد الفقيه الزرقا بما يأتي: "لم تُسوِّغ ... [مجلة الأحكام العدلية] أنْ يقتصر القضاة في أحكامهم علىٰ الاستناد إلىٰ شيء من هذه القواعد [الفقهية] الكلية فقط دون نص آخر خاص أو عام، يشمل بعمومه الحادثة المقضي فيها؛ لأنَّ تلك القواعد [الفقهية] الكلية، علىٰ ما لها من قيمة واعتبار، هي كثيرة المستثنيات؛ فهي دساتير للتفقيه، لا نصوص للقضاء".[4]

ولكنْ تظل بعض القواعد الفقهية الكبرىٰ مفيدة جداً في تصميم السياسات العامة والتشريعات الجماعية، حتىٰ لو كانت حكماً أغلبياً ينطبق علىٰ معظم جزئياته، وليس كلها. وفي ما يأتي تلخيص للقواعد الشرعية الكلية والعليا التي يراد تحليلها، وترتبط بالسياسة العامة، ويتَّفِق عليها أتباع المذاهب المختلفة:

---

(١) القواعد الأصولية هي أكثر قطعية من القواعد الفقهية، لكنَّها تظل -في عدد منها- استنباطاً بشرياً، فتبدو أقل قطعية من السُّنن القرآنية.

(٢) البدارين، أيمن. **نظرية التقعيد الأصولي**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.

(٣) البيانوني، محمد. **القواعد الشرعية وأثرها في ترشيد العمل الإسلامي**، سلسلة كتاب الأمة (٨٢)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١م.

(٤) الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق، ص٩٦٧.

- الحاكم هو الله (التحسين والتقبيح المستقل شرعي لا عقلي، ودور العقل تابع ومُكمِّل وأداتي وأساسي).
- الدليل الأقوىٰ مُقدَّم علىٰ الدليل الأضعف.
- لا عصمة إلّا لنبي.
- الأحكام الشرعية مبنية علىٰ تحقيق مصالح العباد، ودرء المفاسد في الدارين.
- لا ضرر ولا ضرار، والضرر يُزال. ويتفرَّع من ذلك: "يُقدَّم عند التزاحم خير الخيرين، ويُدفَع شر الشرين"، و"درء المفاسد أَوْلىٰ من جلب المصالح".
- اعتبار المآلات في الأفعال والسياسات.
- الضروريات تبيح المحظورات، والضرورة تُقدَّر بقَدْرها.
- العادة مُحكَّمة، والعُرْف الصالح مُعتبَر في ما لا نص فيه. ويتفرَّع من ذلك: "لا يُنكَر تغيُّر الأحكام بتغيُّر الأزمان".

أبرز القواعد الشرعية الكلية والعليا في فقه السياسات العامة

الرقم	القاعدة الأصولية/ الفقهية	التطبيقات والمضامين
١-	"الحاكم هو الله".	مبدأ التنوير الإسلامي.
٢-	"الدليل الأقوىٰ مُقدَّم علىٰ الدليل الأضعف".	الأولوية والهيمنة للمُحْكمات في السياسة العامة.
٣-	"لا عصمة إلّا لنبي".	مبدأ عدم العصمة من الخطأ لأيِّ فرد، أو جماعة، أو مؤسسة.

الرقم	القاعدة الأصولية/ الفقهية	التطبيقات والمضامين
٤-	"الأحكام الشرعية مبنية على تحقيق مصالح العباد ودرء المفاسد في الدارين".	النص القطعي (الجزئي والتجميعي) هو ضمان المصلحة الحقيقية.
٥-	"لا ضرر ولا ضرار، والضرر يُزال".	درء المفاسد أَوْلى من جلب المصالح (المذهب النفعي السلبي).
٦-	"اعتبار المآلات في الأفعال والسياسات".	رعاية المبدأ المآلاتي الشرعي في المصالح المُرسَلة وفي تنفيذ القطعيات بحكمة وترجيح الظنيات.
٧-	"الضروريات تبيح المحظورات، والضرورة تُقدَّر بقَدْرها".	للمُحْكمات والظنيات استثناءات شرعية طارئة.
٨-	"العادة مُحكَّمة، والعُرْف الصالح مُعتبَر في ما لا نص فيه".	الأخذ بالعادات المحلية والخصوصية المحلية في منطقة الفراغ التشريعي والمصالح المُرسَلة.

المصدر: المُؤلِّف.

وهذه القواعد الثمانية العامة تُشكِّل في مجموعها فلسفة عامة مُتكامِلة للتشريع الإسلامي، بشقيه: الأخلاقي والقانوني. فالقاعدة الأُولى ترفض أيَّ مصدر مستقل وأصلي ونهائي للتحسين والتقبيح، والتحليل والتحريم، والمعرفة الأخلاقية المُطلَقة، غير الخالق عزَّت قدرته. وهذا يشمل العقل، والعلم، والفلسفة، والحقائق، ورغبات الإنسان وتفضيلاته، لكنَّ ذلك لا يعني أبداً أنْ لا دور للإنسان والعقل في مجال التشريع، وإنَّما يعني: عدم وجود مصادر مستقلة للتشريع والسياسة العامة ووجود مصادر تابعة. وقد فصَّلْنا سابقاً في فصل التنوير الإسلامي ماهية هذه القاعدة الذهبية، ومضامينها في السياسة العامة. وفي ذلك

قال الأصولي حُجَّة الإسلام الغزالي في كتابه "المستصفى": "وأمَّا العقل فلا يدل على الأحكام الشرعية، بل يدل على نفي الأحكام عند انتفاء السمع"؛[1] أيْ إنَّ دور العقل في النصوص القطعية الدلالة هو ضمان صحة النقل أو الثبوت.

والقاعدة الثانية تنصُّ على أنَّ الدليل الأقوى يُقدَّم على الدليل الأضعف، وهي تُؤكِّد صراحةً أنَّه ليس للظنيات أولوية على القطعيات في السياسات العامة والتشريعات الجماعية الملزِمة. بيد أنَّ القطعيات غير المجمَلة لا تزال محدودة جزئياً في السياسة الشرعية[2] بسبب عدم نضج فقه السياسات الشرعية العامة، وغياب القطعيات السياسية المستقلة عن الظرف الزماني والمكاني.

وفي ضوء محدودية مساحة القطعيات في النصوص الجزئية والكليات المقاصدية،[3] فإنَّ الذي يُمكِن استنباطه من هذه القاعدة، بالتوافق مع عدد من الأدلة الجزئية والكلية الأُخرى في هذا الكتاب، هو هيمنة القطعيات (المحدودة) في السياسة الشرعية، وفي إطار الدولة الصغيرة والأقل تدخُّلاً في حرية الاختيار مقارنةً بالدولة الشمولية والاقتصاد الاشتراكي.[4]

---

(١) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ص١٨٩-١٩٠.

(٢) الفقيه، عبدالغني. **النظر المصلحي والمنهج الكلي في فقه السياسة الشرعية: استثمار كلي المصلحة وتطبيقاته السياسية عند الجويني أنموذجاً**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠م.

(٣) بحسب القرضاوي، فإنَّ منطقة الظنيات -بمفهومها العام، وبقسميها: ما ليس فيه نص، وما فيه نص ظني- تُشكِّل معظم الشريعة. والكليات المقاصدية هي بالتعريف مجموع النصوص القطعية ذات الصلة. انظر:

- القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، مرجع سابق، ص١٢٨.

(٤) إلى جانب عدم وفرة القطعيات في السياسة كما أكَّد الجويني في كتابه "غيّاث الأُمم" وغيره، يدعم هذا التوجُّه الدستوري اعتبارات عديدة، تشمل اعتماد مبدأ حرية الأسواق المنظَّمة في الاقتصاد الإسلامي، وأهمية المعايير الأخلاقية والاجتماعية بوصفها مُكمِّلات للتشريعات القانونية في حوكمة المجتمع الإسلامي، والتخوُّف من تركُّز قوَّة الدولة وتضخُّمها بصورة تسيء إلى الاقتصاد، والسياسة، والشورى، والحريات العامة. انظر:

الجويني، أبو المعالي. **غياث الأمم في التياث الظلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م.

وإذا كانت الحاجة مُلِحَّة إلىٰ التنظيم والتقنين في قضايا أساسية مع غياب مُحْكماتها في القرآن الكريم والسُّنة النبوية، فإنَّه يُمكِن اللجوء إلىٰ مبادئ الشورىٰ، وأدلة أصول الفقه مثل القياس والعُرف، وإلىٰ الحكمة والطاعة بالمعروف، وبدعم من دوائر الاجتهاد الجماعي والإفتاء بالتعاون مع مراكز الدراسات الإسلامية والعلمية للتوصُّل إلىٰ قرار اجتهادي عام أقرب إلىٰ الصواب.[1]

والقاعدة الثالثة تنصُّ علىٰ عدم عصمة أيِّ فرد، أو جماعة، أو حزب (حتىٰ لو كان حاكماً أو إسلامياً)، أو نخبة، أو فقيه في مجال تفسير الظنيات. فلا عصمة إلّا لنبي، ولا عصمة إلّا لإجماع صحابة آخر الأنبياء.

والقاعدة الرابعة تُؤكِّد أنَّ الأحكام الشرعية مبنية علىٰ تحقيق مصالح العباد وتعطيل المفاسد، مع الانتباه إلىٰ أنَّ لمصالح العباد معنًىٰ مُحدَّداً في فقه السياسة العامة، كما يُفصِّلها هذا الكتاب. فهي المصالح المعتبَرة بالنص صراحة، ومن ثم بالسكوت (الشورىٰ والاجتهاد والطاعة) ثانياً، وليست عموماً تفضيلات الأفراد والجماعات والنخب. فالمصلحة أساساً مفهوم معياري وأخلاقي (انظر: مدخل فقه الرفاه)، وهي بحسب تعريف الشاطبي في كتابه "الاعتصام": "ما فهم [الشرع] رعايته في حق الخَلْق من جلب المصالح ودرء المفاسد علىٰ وجهٍ لا يستقل العقل بدركه علىٰ حال".[2]

وبشيء من التفصيل، فإنَّ مصلحة الفرد في المباحات يُحدِّدها عموماً الفرد نفسه بإذن من الله تعالىٰ، وتُحدِّدها الشريعة والشورىٰ في ما وراء ذلك. والشريعة تتحدَّد أساساً وأوَّلاً بالقطعيات الكلية والجزئية. وما عدا ذلك، توجد مناهج

---

(١) من الثابت في علم السياسة أنْ يتوافر للتدابير سند شرعي من المصلحة كما قال الجويني: "التدابير إذا لم يكن لها عن الشرع صدر، فالهجوم عليها حظر" انظر:

- الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق، ص٢١.

(٢) الشاطبي، أبو إسحاق. **الاعتصام**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، المنامة: مكتبة التوحيد، ٢٠٠٠م، ص٨.

شرعية عِدَّة لتحديد مصلحة الفرد، ومصلحة المجتمع، بما في ذلك الشورىٰ والطاعة بالمعروف، والاجتهاد الجماعي بأدلة أصول الفقه.

والقاعدة الخامسة ترتبط بالقاعدة الرابعة، وتنصُّ علىٰ أنَّه لا ضرر ولا ضرار، والضرر يُزال. والضرر هو إلحاق مفسدة بالآخرين، والضرار هو مقابلة الضرر بالضرر.(١) وهذه القاعدة تُؤكِّد ضرورة إزالة الضرر الذي يأخذ صورة "تفويت مصلحة، أو حصول مَضَرَّة".(٢) بيد أنَّ لتفويت حصول المضرَّة أولوية في الإزالة علىٰ تفويت المصلحة؛ لذا تميل الشريعة إلىٰ درء المفاسد (الضرر)، وتَعُدُّ ذلك أولوية علىٰ جلب المصالح (المنفعة)، في ما يُعرَف حديثاً بالمذهب النفعي السلبي Negative Utilitarianism الذي ابتدعه الفيلسوف كارل بوبر؛ إذ عَدَّ رفع المعاناة عن البشر المبدأ الأوَّل الذي يُرشِد السياسة العامة والهندسة الاجتماعية التدرُّجية.(٣) ونجد في قصة العبد الصالح مع النبي موسىٰ ﵇ عما يدعم هذا المبدأ نظريةً وتطبيقاً.

والقاعدة السادسة تُؤكِّد دور المآلات أو نتائج الأفعال والسياسات في تنزيل القطعيات، والإسهام في تشريع المصالح المُرسَلة،(٤) وتحديد الاستثناءات

---

(١) الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق.

(٢) أبرو، عبدالحي. "دراسة فقهية لقاعدة: (لا ضرر ولا ضرار)"، **مجلة القلم**، حزيران، ٢٠١٣م.

(3) Lessnoff, M. "Review Article: The Political Philosophy of Karl Popper". *British Journal of Political Science*, Vol 10, Part 1, 1980.

(**مايكل** ليسنوف: الفلسفة السياسية لكارل بوبر).

(٤) حتىٰ في العبادات، جاءت مجمل النصوص مُعلَّلة بالحكمة، ومن باب أَوْلىٰ أنْ يكون ذلك في المعاملات غير المنصوص عليها.

وفي ما يخصُّ إسهام العقل في مرحلة انقطاع الوحي، قال الشاطبي في "الموافقات": "إنَّ الالتفات إلىٰ المعاني قد كان معلوماً في الفترات، واعتمد عليه العقلاء، حتىٰ جرت بذلك مصالحهم، وأعملوا كلياتها علىٰ الجملة، فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلّا أنَّهم قَصَّروا في جُمْلة من التفاصيل، فجاءت الشريعة لتُتِمَّ مكارم الأخلاق". انظر:

- الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٤٠٣.

والضروريات (القاعدة السابعة التالية). وهناك عدد من الأدلة الشرعية تُؤكِّد هذه القاعدة، أبرزها:

- قال تعالى: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨].
- قال تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة: ٢١٩].
- قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ [المائدة: ٩١].

وفي هذا الشأن، قال الإمام الشاطبي في كتابه "الموافقات": "النظر في مآلات الأفعال مُعتبَر مقصود شرعاً"؛[١] أيْ إنَّ للعقل دوراً في تحديد مآلات الأفعال والسياسات العامة. وقال أيضاً: "المصالح المبثوثة في هذه الدار يُنظَر فيها من جهتين: من جهة مواقع الوجود، ومن جهة تعلُّق الخطاب الشرعي بها".[٢] وإدراك المآلات يفيد خاصة في تنفيذ القيم، لا لتبريرها المُطلَق أو تعديلها.[٣] بكلمات أوضح، فإنَّ الإحاطة بالمآلات تخدم السياسات الشرعية العامة في تحديد البيئة والوسائل المُثلى، لتحقيق الأحكام والمقاصد والقواعد الشرعية، بعيداً عن تحدّيها، أو المفاضلة الحاسمة بينها. وهذا الرأي يبدو أكثر صحة في حال القطعيات، لا في مواطن الفراغ التشريعي، والظنيات الشرعية، والمصالح المُرسَلة، مثل: التعديل المباشر الذي أمر به الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب لنظام دعم الطفولة بعد الفطام بعدما اطَّلع على مآلات استثناء الرُّضَّع. ولكنَّ المآلات مُعتبَرة أيضاً في تطبيق القطعيات (وليس تقييمها)، وفي حال الضروريات والاستثناءات المعتبَرة شرعاً.

---

(١) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٨٣٧.

(٢) الشاطبي، **الموافقات**، مرجع سابق، ص٢٣١.

(3) Ishak, M. "The Principle of Considering Ma'alat in Islamic Rules: Do Ends Justify Means?", *International Journal of Islamic Thought*. Vol. 14: Dec, 2018.

(محمد إسحاق: مبدأ اعتبار المآلات في القواعد الإسلامية: هل الغايات تبرر الوسائل؟).

وتقييم المآلات يعتمد على الموازنة والترجيح بين المنافع (المصالح) والمضار (المفاسد)، وأحياناً بين خير الخيرين وأضر الضررين. وهو أمر يصعب الإحاطة به سلفاً في كثير من الحالات بسبب العقلانية المقيدة Bounded Rationality لدى البشر. ومن ثَمَّ، فقد يختلف تقييم المآلات بين فرد وآخر ومجتمع وآخر، وليس للعقل استقلالية في التقييم النهائي من دون وجود معايير، وقيم، وغايات، وسُنن إلهية، ومقاصد شرعية معطاة، مثل: المقارنة بين نتائج التسلُّط والتدافع، ومقصد حفظ النسل وحفظ المال، عند تقييم السياسات ومراجعتها. وقد نوقِشت هذه الجزئية في أثناء تقييم المذهب النفعي والسياسة التدرُّجية، وشرح النموذج ثلاثي الخطوات لصنع السياسة العامة العقلانية.

وهذه القاعدة مُهِمَّة في التشريع ورسم السياسات وتصميم المؤسسات لميادين ومجالات، لا سيَّما مجال الفراغ التشريعي، والمصالح المُرسَلة، وتطبيق القطعيات. ومن ثَمَّ، فهي ليست قاعدة مُهيمِنة على التشريع العام المستقل، ولا يراد بها تعطيل النصوص، أو تبنّي البراجماتية الغربية البحتة.

والقاعدة السابعة (الضروريات تبيح المحظورات) لها أهميتها الخاصة في الظروف الضرورية الطارئة والمُؤقَّتة؛ فهي تُعلّق تطبيق النص (القطعي والظني معاً) في الظروف الاستثنائية. ومن المهم التأكيد هنا أنَّ ضرورة التعليق الطارئ والمُؤقَّت للنص لا تكون بالعقل وحده، وبمعزل عن النص، وإنَّما تكون بإذن من الله تعالى، وبنص هذه القاعدة العامة، وضمن شروط أصولية مُحدَّدة.[1] وفي هذه الحالة، فإنَّ المصلحة الضرورية الكلية القطعية تُهيمِن على النص الجزئي

---

(١) من الشروط الواجب توافرها لإعمال هذه القاعدة الشرعية: أنْ يكون الضرر المُترتِّب على ارتكاب المحظور أقل منه على وجود حالة الضرورة، وأنْ يقتصر على القدر الكافي لدفع حالة الضرورة ولا يتجاوز غير ذلك، وألّا توجد وسيلة أُخرى لدفع الضرورة، وأنْ تكون الضرورة حقيقية لا متوهمة، وألّا تزيل الضرورة حق الغير. انظر:

- اليمني، محمد." أثر قاعدتي المشقة تجلب التيسير، ولا ضرر ولا ضرار في المسائل الطبية المستجدة"، **مجلة جامعة الملك سعود**، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية المجلد (٢٤)، العدد (١)، ٢٠١٢م.

بنصوص تجميعية أُخرىٰ (قاعدة شرعية). وفي ذلك قال الزرقا في كتابه "المدخل الفقهي العام": "ويرىٰ الإمام الغزالي في هذا المقام أنَّه إذا طرأت ظروف عارضة تقتضي المصلحة فيها مخالفة النص الشرعي، وكان يترتَّب علىٰ التمسُّك بالنص ضرر عام محيط، فإنَّ رعاية المصلحة هنا علىٰ خلاف مقتضىٰ النص واجبة، ولا يُمكِن الاختلاف فيها".[1]

ثم عقّب الزرقا قائلاً إنَّ هذا الرأي محل اتِّفاق في الظروف الطارئة الاستثنائية، حتىٰ تجاه النصوص القطعية. ولكنْ، مَنْ يُحدِّد هذه الظروف القاهرة والطارئة علىٰ المستوىٰ الجماعي أو المجتمعي؟ لا بُدَّ هنا من الالتزام بالشورىٰ الملزِمة؛ درءاً لإساءة استخدام هذه القاعدة الشرعية المهِمَّة.[2]

أمّا القاعدة الثامنة التي تنصُّ علىٰ أنَّ العادة مُحكَّمة، والعُرْف الصالح مُعتبَر في ما لا نص فيه، فإنَّها تستند إلىٰ الآية القرآنية الصريحة الآتية وغيرها: ﴿خُذِ ٱلۡعَفۡوَ وَأۡمُرۡ بِٱلۡعُرۡفِ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡجَٰهِلِينَ ١٩٩﴾ [الأعراف: ١٩٩].

والعُرْف هو توافق غالبية الناس علىٰ قول أو فعل، وقد عَدَّه بعض الأصوليين مصدراً تبعياً وغير مستقل من مصادر التشريع الإسلامي، ولا سيما في ما لا نص فيه.[3] وهو مصدر مُهِم لإضفاء المرونة والتلاؤم التشريعي مع السياق والظروف المتباينة في مسائل الفراغ التشريعي والمصالح المُرسَلة؛ إذ لا ينكر تغيُّر الأحكام الفرعية الظنية بتغيُّر الأزمنة والأمكنة.

والعُرْف لا يراعىٰ إذا خالف نصاً أو إجماعاً، إلّا ما كان منه تخصيص لعام، أو تقييد لمُطلَق.[4]

---

(١) الزرقا، مصطفىٰ. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤م، ص ١٢٩ - ١٣٠.

(٢) انظر: الحالة العملية رقم (٣) في الفصل السادس.

(٣) خلاف، عبدالوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.

(٤) المرجع السابق.

وقد أكَّد بعض كبار الباحثين الغربيين، مثل كارل بوبر، أهمية العُرْف والتقاليد بوصفها مصدراً مُهِماً للمعرفة المحلية، بل رُبَّما أكثرها أهمية.[1] فالعُرْف الصالح أو الصحيح يُقدِّم تعريفاً تشاركياً للخير المشترك، ودعماً ضمنياً لقاعدة الأغلبية في اتِّخاذ القرارات الجماعية. وهو أيضاً يُقدِّم الإطار الأخلاقي اللازم لتفعيل الإجراء الجماعي، وآلية لتسوية النزاع بين المصالح المتناقضة في المجتمعات المحلية.[2] ولهذا، فمن العقلانية عدم تجاهل الحكمة المُتجسِّدة في العُرْف الصالح، بوصفه مُكمِّلاً للقيم الثابتة والمؤسسات الرسمية في المجتمعات الإسلامية وأيضاً في فقه السياسات العامة وتقييمها من منظور شرعي.

٤- فقه السُّنن الإلهية:[3]

فقه السنن الإلهية مدخل أساسي لفقه الواقع وصنع السياسات الشرعية العامة والعقلانية، وتحقيق الخير المشترك الموضوعي، بل إنَّه مدخل مُهِم في نهضة

---

(1) Popper, K. *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. Routledge: London. 1992 (كارل بوبر: في البحث عن عالم أفضل).

(٢) عارض أتباع المدرسة الأسترالية من أمثال فريدريك هايك F. Hayek العقلانية الكلاسيكية الوضعية التي ترتبط بالوسيلة والغاية، وأيَّدوا العقلانية التطوُّرية Evolutionary Rationality، والتعلُّم الاجتماعي. ويُقصَد بالعقلانية التطوُّرية على المستوى الجماعي عملية التطوُّر الطبيعي والتدرُّجي الناجمة عن تفاعل الأفراد في نسق مجتمعي مُعيَّن، لتحقيق توافق ونظام عفوي Spontaneous Order عقلاني. انظر:

- Hayek, F. Law, Legislation and Liberty. London: Routledge and Kegan Paul. 1982. (فريدريك هايك: القانون والتشريع والحرية).
- Hayek, F. *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1996. (فريدريك هايك: المذهب الفردي والنظام الاقتصادي).

(٣) لتعرُّف المزيد عن هذا المدخل المُهِم في السياسة الشرعية العامة، انظر:

- الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق. يحوي هذا المرجع تأصيلاً وتفصيلاً لأبرز السُّنن التنموية المطَّردة والعالمية من منظور قرآني، ضمن علم جديد أطلق عليه المُؤلِّف اسم علم القرآن التنموي.
- كهوس، أبو اليسر رشيد. **علم السُّنن الإلهية: من الوعي النظري إلى التأسيس العملي**، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ٢٠١٥م.
- عاشور، **السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط**، مرجع سابق.

المجتمعات وبناء الدول. والسُّنن الإلهية قوانين تقريرية مُطَّردة للحياة المجتمعية في نظامها، وحركتها، وسعادتها، واكتساب معرفتها؛ فهي قواعد كلية وقطعية في المجتمعات والكون يُمكِن تسخيرها لتحقيق الخير المشترك الموضوعي للمجتمعات والدول، ثم عمارة الأرض، والنهوض بمهمة الاستخلاف على أكمل وجه.[1] وما يعنينا هنا هو السُّنن الإلهية في المجتمعات، لا سُنن العالَم المادي (القوانين الطبيعية)؛[2] أيْ إنَّ التركيز سيكون على قوانين ديناميات المجتمع، ونظامه العام، ورفاهيته، وجني معرفته الموضوعية.

تمتاز السُّنن المجتمعية عن القواعد الشرعية الكلية والعليا بأنَّها قواعد وصفية وواقعية للوجود (تستقصي ما هو كائن)؛ لذا، فهي مستقلة عن الرغبات، أو النوايا البشرية، حتى إنَّها مستقلة عن وجود الإيمان من عدمه. أمّا القواعد الشرعية فهي قواعد توجيهية وأخلاقية، ترتبط بما يجب أنْ يكون عليه الحال، وترتبط أيضاً بالإيمان والنوايا.

---

(١) وردت كلمة (السُّنَّة) في القرآن الكريم بجميع صيغها (١٦) مرَّة، منها (١٣) مرَّة بصيغة المفرد (سُنَّة)، ومرَّتان بصيغة الجمع (سُنن)، ومرَّة واحدة متصلة بضمير (سُنَّتنا). انظر:

كهوس، **السنن الإلهية في الأمم والأفراد في القرآن الكريم**، مرجع سابق.

ولكنْ توجد مرادفات عديدة لمفهوم "السُّنَّة" في القرآن الكريم، أبرزها: كلمات الله، وعهوده، ووعوده، وآياته.

(٢) بوجه عام، يُسمّى فقه السُّنن الاجتماعية، لكنَّ المعنى العلمي السوسيولوجي الدقيق للفظ (الاجتماعي) هو ما له علاقة بالترابطات والعلاقات بين البشر. كما أن لعلم السُّنن المجتمعية أبعاداً مُتعدِّدة: اقتصادية، واجتماعية، ووبائية، ووجودية، ومعرفية، وسياسية، وبيئية، وأمنية. وفقه السُّنن المجتمعية علم رحب واستراتيجي، ويقع ضمنه ما أطلق عليه الحمصي اسم علم القرآن التنموي، بوصفه علماً مُتخصِّصاً في السُّنن المجتمعية. فعلم القرآن التنموي يبحث في سُنن التنمية وقضايا النهضة القُطْرية، لكنَّ فقه السُّنن المجتمعية يتجاوز ذلك، ليشمل جميع سُنن السياسة العامة ومشكلاتها، بما في ذلك الهدى، والابتلاء، والظلم، والتدرُّج، والتداول الحضاري، والعلاقات الدولية، والتعارف، والصراع، والنصر، والعزَّة.

وبمقارنة فقه السُّنن المجتمعية بغيره من العلوم الشرعية، فإنَّه لم يأخذ حقَّه من دراسة العلماء الأقدمين وتصنيفهم المستقل بما يتناسب مع قيمة هذا العلم.(١) والحقيقة أنَّ علماء السلف (مثل: الغزالي، وابن تيمية، وابن قيِّم الجوزية، وابن خلدون) لم يتجاهلوا السُّنن الإلهية في كتاباتهم، بل إنَّ بعضهم، مثل ابن خلدون أبدع في هذا العلم. غير أنَّه يوجد غياب واضح للتخصُّص والانفراد في البحث والتأليف السُّنني من منظور مُتكامِل، بمعنى أنَّ دراسة السلف للسُّنن الإلهية جاءت منثورة ومُشتَّتة في بطون الكتب، وفي علوم وتخصُّصات شرعية وتاريخية عِدَّة. وبمقارنة ذلك بحقول شرعية مُتخصِّصة، مثل: الفقه، وأصول الفقه، وعلوم القرآن، نجد أنَّ غياب التقعيد والتأليف المستقل في هذا الفقه الأكبر والاستراتيجي عند الأقدمين قد يرتبط عموماً بضعف نضج هذا الفقه عندهم، وتدنّي أولويته البحثية، مع الاعتراف بوجود استثناءات.

صحيحٌ أنَّ الكون المادي بمجرّاته يتسم بالنظام والاطِّراد والترابط المُبدِع لا سيَّما العالَم فوق الذري. ولكنْ، ماذا عن المجتمع البشري؟ لِمَ كل هذه الأنانية، والغطرسة، والجشع، والفوضى، والتفكُّك، والفساد، والظلم، والجوع، والبطالة، والأزمات المالية والاقتصادية، والمعضلات الجماعية والوبائية؟ هل يخضع مصير المجتمعات ونهضتها ونظامها لقوانين ثابتة أيضاً، أم يخضع للمصادفة والقدر وضلع الإنسانية الأعوج؟

لا شكَّ في أنَّ المجتمع الإنساني واستدامته ونهضته -شأنه في ذلك شأن الكون المذهل في إبداعه- تحكمه قوانين ثابتة عليا، بالرغم من فشل العلوم الاجتماعية الوضعية المعاصرة في اكتشافها بعد مرور أكثر من مئة عام على تأسيس معظم هذه العلوم.

---

(١) سرطوط، يوسف. علم السُّنن الإلهية: "أحد العلوم الشرعية الإسلامية المهملة"، **مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية**، جامعة زيان عاشور، الجلفة- الجزائر: العدد (٧)، فبراير، ٢٠١١م.

ولكنْ، ما النموذج الإرشادي المعرفي والاستشرافي الذي يُمكِنه التصدّي للتحدِّيات والمشكلات في المجتمعات العربية والدولية، ويتجاوز جوانب الإخفاق المُزمِنة في الأسواق الحُرَّة (المذهب الليبرالي الفردي)، والتدخُّل الحكومي البيروقراطي (المذهب المركزي الجماعي)؟ أو كما تساءل الاقتصادي الأمريكي جيمس بيوكانان J. Buchanan: "إذا فشلت كلٌّ من الأسواق والحكومات، فما هو البديل التنظيمي؟".[1]

إنَّ هذا السؤال الجوهري والمركزي عن الحوكمة العليا للمجتمعات البشرية أو حوكمة الحوكمة Meta-Governance، يدور في فَلَك فقه السُّنن المجتمعية؛ وهو علم يبحث في السُّنن والقوانين المطَّردة الموجودة في العالَم الاجتماعي بصورة رئيسة، وما يرتبط بهذا العالَم من سُنن وجودية ومعرفية.

فقد عرَّف المعاصرون السُّنن المجتمعية أو السُّنن الإلهية في العالَم الاجتماعي عموماً بأنَّها "القوانين المطَّردة والثابتة التي تُشكِّل إلى حدٍّ كبير ميكانيكية الحركة الاجتماعية، [أو] حركة المجتمع، وتُعِين على فهمها"،[2] أو هي: "القوانين التي تحكم نظام العالَم [الاجتماعي] وَفق إرادة الله الخالق باطِّراد وثبات".[3]

وكان أحد الباحثين في السُّنن قد انتقد التعريفات الدارجة لها -التي تُركِّز على توصيفها بقوانين المجتمعات- بأنَّها لا تُعبِّر بالقَدْر المطلوب عن "الطاقة النفسية التأثيرية، والأبعاد العقدية، والقيمية، والتربوية، والحضارية التي تُميِّز مصطلح "السُّنَّة" بوصفه مصطلحاً قرآنياً مُتميِّزاً".[4] ومن ثَمَّ، فقد اقترح أنْ يكون تعريف

---

(1) Buchanan, J. *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press, 1975 (جيمس بيوكانان: حدود الحرية).

(٢) الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن؟** القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م، ص٤٨.

(٣) السيسي، محمد. "السُّنن الاجتماعية في القرآن الكريم"، **مجلة رسالة القرآن**، العدد (١)، السنة (١)، ٢٠٠٤م.

(٤) البطيوي، عزيز. **سُنن العمران البشري في السيرة النبوية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م، ص٩٥.

السُّنن مُرتبِطاً بأقدار الله تعالىٰ وأحكامه. وهذا صحيح، لكنَّ التعريف المعياري هذا يتطلَّب منتهىٰ الموضوعية عند تحديد السُّنن، وتشخيصها، وتأويلها، وتنزيلها علىٰ الواقع، وإلّا لكان الأمر أشبه بادِّعاء علىٰ الخالق عَزَّ وجَلَّ.(١)

إنَّ فقه السُّنن المجتمعية يُؤصِّل أبرز السُّنن المجتمعية والمعرفية والوجودية الواردة في القرآن الكريم والحاكمة لنهضة المجتمعات وبناء الدول؛ فهو يُحدِّد القوانين والسُّنن الموضوعية التي تسمح بالتنبُّؤ والتحكُّم، وتتسم بالعالمية Universality والتأكُّد Certainty، بصورة تُماثِل القوانين الطبيعية. إنَّ السُّنن والقوانين الحاكمة للعالَم الاجتماعي وردت في القرآن الكريم ضمن هذا الفقه غير التقليدي لإنتاج المعرفة المجتمعية العليا استناداً إلىٰ القطعيات المتكرِّرة وإلىٰ نظرية موضوعية للمعرفة.

وتنبع أهمية فقه السُّنن المجتمعية من إنتاجه معرفة مجتمعية موضوعية في مجالٍ أخفق فيه العلم الاجتماعي الحديث، مُمثَّلاً بالمنهج العلمي الوضعي (القائم علىٰ مبدأ وحدة منهجية العلوم الاجتماعية والطبيعية)، ومُمثَّلاً أيضاً بغيره من المدارس العلمية اللاحقة Post-Positivism، مثل: البنائية الاجتماعية، والواقعية النقدية.(٢)

إنَّ اكتشاف هذه القوانين الموضوعية للمجتمعات كان دوماً طموح العلوم الاجتماعية منذ تأسيسها في عصر التنوير الغربي، وشكَّل غاية عليا للمذهب الوضعي Positivism في العلوم الاجتماعية المعاصرة. بيد أنَّ المذهب الوضعي لم يفِ بوعده، بل لم يفِ بدائله العلمية أيضاً في ظلِّ العقلانية المُقيِّدة للإنسان، وصعوبة إجراء التجارب المنضبِطة، وفي ضوء الطبيعة البشرية المتنوِّعة والمقاوِمة،

---

(١) وردت كلمة (السُّنَّة) مضافة إلىٰ الله تعالىٰ في القرآن في تسعة مواضع فقط من إجمالي مرات الورود.

(2) Beed, C. and Cara Beed "Is the Case for Social Science Laws Strengthening"? Ibid.
(كليف بيد و كارا بيد: هل القضية لصالح قوانين العلم الاجتماعي تزداد قوة؟).

والبيئة المُتزايِدة التعقيد؛ ما أوجد عجزاً مستداماً في العقلانية البشرية بالدول ذات الرؤية (أو النظرة) العلمانية للوجود والحياة والتقدُّم.

ومن منظور معياري، تُعَدُّ هذه القوانين والسُّنن الموضوعية مدخلاً أساسياً لإحداث نهضة مجتمعية مُميَّزة ومستدامة؛ بما تُمثِّله من عناصر استراتيجية في أيِّ دستور عقلاني للدول والحوكمة العامة الرشيدة Good Governance. وكذلك تُعَدُّ مرشداً لسياسات الدول والمجتمعات ومؤسساتها الساعية للنجاح والرفاهية، والراغبة في التعامل مع الفوضى والتعقيد المتزايدين (في العالَم العربي والإسلامي، وفي العالَم أجمع).

يؤكِّد فقه السُّنن المجتمعية مبدأ التكامل المعرفي بين كتابين: كتاب الله المسطور (القرآن الكريم) الذي يُمثِّل الهداية الربانية للبشرية ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩] في مجال اكتشاف السُّنن الاجتماعية الكبرى والمعرفة الأخلاقية الأساسية، وكتاب الكون المنظور القائم على العلم التجريبي والعقل التفسيري ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾ [البقرة: ٣١] الضروري لاكتشاف القوانين العلمية التي تحكم العالَم الطبيعي الفيزيائي، والاجتماعي الجزئي. والحقيقة أنَّ كلا الكتابين (المنهجين) ضروري لتقدُّم المجتمعات العقلانية، وبناء الدولة التنموية والمستقرة.

وفي ما يأتي مقارنة بين علم السُّنن الإلهية وعلم المقاصد العامة في العديد من المحاور:

معيار المقارنة	علم السُّنن الإلهية	علم المقاصد العامة
درجة القطعية:	قطعي في الأصول، مع ضرورة التنزيل المنضبِط على حالات واقعية بعينها.	قطعي في الأصول، مع وجود تفصيلات غير قطعية بسبب التأويل والصياغة البشرية، مثل: عدد المقاصد الأصلية، وترتيبها، ونطاق كلٍّ منها.
الطبيعة:	واقعي وتقريري.	تشريعي ومعياري.

العلاقة بالسياسة العامة:	العلاقة قوية.	العلاقة قوية.
العلاقة بأصول الفقه:	لا توجد علاقة مباشرة.	توجد علاقة مباشرة.
المنهجية:	مجموع النصوص القطعية: آيات السُّنن، والقصص، والعِبَر، والعلاقات السببية الشرطية.	مجموع النصوص القطعية، وبخاصة آيات الأحكام، بما في ذلك آيات الأخلاق.
النطاق:	قوانين وجودية واجتماعية ومعرفية ذات مضامين تفيد السياسة والمصالح الشرعية.	توجهات السياسات الشرعية العامة، والمصالح البشرية المعتبَرة.

المصدر: المُؤلِّف.

ملحوظة: فقه السُّنن يساعد على تحقيق المقاصد، ويستعان به في تحقيق المناط الخاص.

يقوم فقه السُّنن المجتمعية على المسلَّمة القائلة بأنَّ للمجتمعات الإنسانية سُنناً تحكم وجودها وبقاءَها وتقدُّمها، كما وأنَّ للكون أو العالَم المادي قوانين تتسم بالاطِّراد والنظام والترابط الهيكلي. وممّا تشمله قوانين هذا الفقه: مسؤولية الإنسان فرداً ومجتمعاً، والتغيير الاجتماعي، والسعادة البشرية والتعاسة البشرية، والاستدراج والعقاب المجتمعي، والتدافع المشترك والتدرُّج، وعضوية المجتمع، والنزاع الكامن، وضرورة الخير المشترك، وعقم المكر، والعقلانية المقيدة، وأخيراً قانون التعلُّم بالتقوى.[1]

وفي ما يأتي جدول يُلخِّص أبرز هذه القوانين:

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

أبرز عشرة قوانين عالمية في فقه السنن المجتمعية[1]

رقم القانون	اسم القانون أو السُّنَّة	قضايا القانون في بناء المجتمع أو الدولة ووظيفة هذا القانون	نطاق القانون	طبيعة القانون أو السُّنَّة	القيم الأساسية التي يدعمها القانون
١-	مسؤولية الإنسان	- هل يتحمَّل الفاعلون النتائج على المستوى الخاص والمستوى العام؟ - هل يُؤخَذ بالأسباب؟ - مَنْ يتحكَّم في مصيرنا؟ - مَنِ المسؤول عن اختيار غايات التنمية ووسائلها؟	- وجودي. - قانوني.	حقيقة وجودية وسببية. دليل توضيحي: ﴿ظَهَرَ ٱلْفَسَادُ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ بِمَا كَسَبَتْ أَيْدِى ٱلنَّاسِ لِيُذِيقَهُم بَعْضَ ٱلَّذِى عَمِلُوا۟ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿٤١﴾﴾ [الروم: ٤١].	- الإنتاجية. - الكفاءة. - المساءلة. - إرساء العقلية السُّننية. - نقد الذات.
٢-	التغيير الاجتماعي.	- ما أولويات سياسات الإصلاح المجتمعي؟ - من أين نبدأ؟ - كيف نُحسِّن الأداء التنموي بأسرع الطرائق؟ - مَنِ المسؤول عن التغيير الاجتماعي نحو الأفضل؟	- اجتماعي (سوسيولوجي). - نفسي. - مُرتبِط بالدينامية الاجتماعية Social Dynamics.	قانون سببي. دليل توضيحي: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾ [الرعد: ١١].	- تحمُّل المسؤولية. - الإبداع. - التغيير التدريجي المفتوح.

(١) المصدر: الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

القيم الأساسية التي يدعمها القانون	طبيعة القانون أو السُّنَّة	نطاق القانون	قضايا القانون في بناء المجتمع أو الدولة ووظيفة هذا القانون	اسم القانون أو السُّنَّة	رقم القانون
- نوعية الحياة الطيبة. - التنمية المستدامة.	قانون سببي وشرطي. **دليل** توضيحي: ﴿وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾ [طه: ١٢٤].	- معرفي ووجودي. - مرتبط بالسياسة العامة.	- ما الغايات الحقيقية والمقدَّسة والأهداف النهائية والجوهرية للإنسان والتنمية الموضوعية؟ - كيف نتجه حقيقةً نحو التنمية المستدامة والسعادة البشرية؟ - ما دور الدولة في تحقيق السعادة ودرء التعاسة؟	السعادة البشرية والتعاسة البشرية.	٣-
- النظام. - الاستقرار. - الاستدامة. - العدل.	- قانون سببي. دليل توضيحي: ﴿وَتِلْكَ ٱلْقُرَىٰٓ أَهْلَكْنَٰهُمْ لَمَّا ظَلَمُوا۟ وَجَعَلْنَا لِمَهْلِكِهِم مَّوْعِدًا ﴿٥٩﴾﴾ [الكهف: ٥٩].	- اجتماعي. - وجودي.	- كيف يُمكِن تجنُّب هشاشة الدول وفشلها وتفكك المجتمعات؟	الاستدراج والعقاب المجتمعي.	٤-
- الشورىٰ. - العدل. - المساءلة. - منع الفساد والظلم. التعدُّدية البنّاءة. - الدولة المدنية (غير العلمانية). - حرية العبادة	- قانون سببي. دليل توضيحي: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضْلٍ عَلَى ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٢٥١﴾﴾ [البقرة: ٢٥١].	- اجتماعي. - سياسي. - اقتصادي. - مُرتبِط بالضبط الاجتماعي.	- كيف يُمكِن ترويض القوَّة، والحدُّ من الفساد والطغيان؟	التدافع المشترك والتدرُّج.	٥-

رقم القانون	اسم القانون أو السُّنَّة	قضايا القانون في بناء المجتمع أو الدولة ووظيفة هذا القانون	نطاق القانون	طبيعة القانون أو السُّنَّة	القيم الأساسية التي يدعمها القانون
٦-	عضوية المجتمع.	- ما الطبيعة الحقيقية للمجتمع البشري؟ - ما حقيقة علاقة الفرد بالمجتمع؟	- اجتماعي ووجودي. - مُرتبِط بالنظام الاجتماعي Social Statics.	- حقيقة وجودية. دليل توضيحي: ﴿وَٱتَّقُواْ فِتۡنَةً لَّا تُصِيبَنَّ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ مِنكُمۡ خَآصَّةً﴾ [الأنفال: ٢٥].	- تحقيق الخير المشترك الموضوعي. - دعم الحرية الإيجابية.(١) - التضامن الاجتماعي. - تقليل اغتراب الفرد. - تجنب غياب المعايير الأخلاقية Anomie

(١) ميَّز الفيلسوف إزيا برلن I. Berlin بين مفهومين للحرية، هما: الحرية السلبية، والحرية الإيجابية. أمّا الحرية السلبية فهي غياب الإكراه أو المعوِّقات الخارجية التي يفرضها المجتمع أو الدولة على اختيارات الفرد. وأمّا الحرية الإيجابية فهي قدرة الفرد على تنفيذ اختياراته بتمكين المجتمع أو الدولة. فمثلاً، الفقير القادر على العمل، الذي لا يُعوِّق أحدٌ مسألةَ تعيينه، توصَف حريته بالسلبية، لكنَّه قد لا يجد فرصة العمل المناسبة لمعيشته بسبب ارتفاع معدلات البطالة في مجتمعه (نتيجة هيمنة الليبرالية الاقتصادية)، فيفتقد الحرية الإيجابية التي تتطلَّب تنسيقاً وإجراءً جماعياً. انظر:

- Berlin, I. Two Concepts of Liberty. In H. Hardy ed., Liberty, Oxford: Oxford University Press, 2008. pp. 166- 217 (إزيا برلن: مفهومان للحرية).

٧-	النزاع الكامن وضرورة الخير المشترك	- كيف يُمكِن إدارة الصراع المجتمعي المحتمَل؟ - كيف ندعم النظام العام؟	- اجتماعي. - سياسي. - اقتصادي.	- حقيقة وجودية. دليل توضيحي: ﴿قَالَ ٱهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًاۢ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾ [طه: ١٢٣].	- النظام. - الوحدة. - الاستقرار. - الاستدامة - التقدُّم. - توجيه الطاقة الفكرية والمجتمعية لمصلحة الخير المشترك
٨-	عقم المكر.	- لماذا لا نُوفَّق في أفعالنا وبرامجنا وسياساتنا العامة؟	- معرفي. - مرتبط بالسياسة العامة.	- حقيقة وجودية. دليل توضيحي: ﴿ٱسْتِكْبَارًا فِي ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ﴾ [فاطر: ٤٣].	- تقليل الهدر والفساد.
٩-	العقلانية المقيدة.	- ما مجالات العقل البشري وحدوده في التوجيه العقلاني للسياسة والمجتمع؟ - كيف نتجنَّب مصيدة غرور العقل، وادِّعاء العقلانية، والموضوعية الزائفة؟	- معرفي.	- حقيقة وجودية. دليل توضيحي: ﴿إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَمَا تَهْوَى ٱلْأَنفُسُ ۖ وَلَقَدْ جَآءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ ٱلْهُدَىٰٓ ٢٣﴾[النجم: ٢٣].	- التموضع الاستراتيجي للعقل. - عدم التعصُّب. - الحدُّ من الغرور البشري.
١٠-	التعلُّم بالتقوىٰ.	- كيف نزيد رصيد المعرفة الإنسانية الموضوعية اللازمة لتعظيم التنمية؟	- معرفي.	- قانون سببي. دليل توضيحي: ﴿إِن تَتَّقُوا۟ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّكُمْ فُرْقَانًا﴾ [الأنفال: ٢٩].	- التطوُّر العلمي. - التقدم التقني.

المصدر: الحمصي: علم القرآن التنموي (٢٠١٩م).

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ السُّنن المجتمعية المستوحاة من القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية تُمثِّل مورداً معرفياً استراتيجياً وكنزاً للبشرية لا يُعوَّض، ولا سيما في مجال التحكُّم العالي المستوى في التعقيد المتزايد للعالَم الاجتماعي، وفي تسيير المجتمعات البشرية وحوكمتها، وفي استشراف مستقبلها وقوانين نظامها وديناميتها، بما تُفرِزه من نواميس مجتمعية مُطَّردة ويقينية في مجالٍ أخفق فيه العلم الاجتماعي التجريبي الصارم حتى اليوم. بيد أنَّ هذا الجانب المعرفي الأساسي يجب أنْ يُكمَّل بصفات الرحمة، والعدل، والحكمة؛ حتى تتكامل المعرفة والقوَّة نحو سعادة البشرية.

فمثلاً، قانون مسؤولية الإنسان هو القانون الأوَّل والأهم والأساس في تقدُّم المجتمعات، وبناء الدول القوية والمستقرة وتمكينها، وتقرير مصيرها ومستقبلها، وهو يرتبط ارتباطاً عضوياً بسُنَّة الله الكونية في الأسباب والمسبِّبات.(1) وهذا القانون الوجودي يقوم على دعامتين؛ الأُولى: دعامة الإرادة البشرية. قال تعالى: ﴿وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: ٧٢]. والثانية: التسخير والاستخلاف الإلهي للأرض، وضرورة الأخذ بأسباب عمرانها؛ فالكون مُسخَّر للإنسان وإرادته الذاتية بناءً على جُمْلة من القوانين والسُّنن الطبيعية والاجتماعية التي وضعها الله تعالى خالق البشر والكون، ولا تبديل لها. قال تعالى: ﴿فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحْوِيلًا ﴿٤٣﴾﴾ [فاطر: ٤٣]. حتى لو كان ذلك عن طريق الأماني والتوسُّل في حال مخالفة هذه القوانين والسُّنن الإلهية الثابتة.

وأكَّد القانون السادس (قانون عضوية المجتمع) حقيقة عضوية المجتمعات، والاعتماد المتبادل المتزايد بين مصالح أفرادها على نحوٍ يفوق كثيراً ما تعترف به الليبرالية الغربية. فالمجتمع ليس فقط مجموع أفراده المستقلين والعقلانيين كما

---

(1) انظر:

- زيدان، عبدالكريم. **السُّنن الإلهية في الأُمم والجماعات، والأفراد في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.
- الغزالي، **كيف نتعامل مع القرآن؟** مرجع سابق.

تَدَّعي الليبرالية الجديدة، وإنَّما هو كائن مُتحرِّك تتداخل فيه مصالح أفراده، وتترابط فيه قراراتهم العقلانية وغير العقلانية. ولهذا القانون مضامين فاعلة في فقه السياسات العامة من حيث تعريف المصلحة العامة على نحوٍ يتجاوز المصالح الأنانية والشخصية للجماعات والأفراد.

ففي ظلِّ وباء كورونا المتجدِّد عام ٢٠٢٠م، وغيره من الأزمات والتحديات الهيكلية الجماعية، لم يعد لعبارة: "دعه يعطس... دعه يمر" مصداقية علمية اليوم ضمن المناخ الوبائي والبيئي المعاصر. وبحسب نظرية المباريات Game Theory، وتحديداً نموذجها المعروف بمعضلة السجناء Prisoners' Dilemma، فإنَّه يوجد تناقض واضح بين العقلانية الفردية والعقلانية الجماعية؛ إذ يقود الاهتمام بالمصلحة الذاتية حصراً إلى نتيجة جماعية سيئة مقارنةً ببديل التعاون من قِبَل جميع الأفراد. وهذا يُذكِّرنا من جديد بمختلف المعضلات الجماعية التي يعانيها كوكبنا، لا سيَّما الاقتصادية منها، والاجتماعية، والمالية، والبيئية.

إنَّ نقد الليبرالية الغربية لا يعني دعم السلطوية والشمولية، أو التدخل المركزي الاستبدادي، في ما يُعرَف بمغالطة الكمال Nirvana Fallacy في الاقتصاد المؤسسي المقارِن. فمظاهر عدم الكمال في الفردية والليبرالية لا تعني -بالضرورة- وجود ترتيبات مركزية أفضل وأكثر استدامة. والحلُّ هو في التعاون الطوعي واليد الأخلاقية الداعمة للخير المشترك الموضوعي والقطعي للمجتمع كله.

غير أنَّ لهذا القانون حدوداً طبيعيةً تقف عند قانون آخر موازٍ، هو القانون الخامس (قانون التدافع المشترك والتدرُّج)؛ إذ لا بُدَّ من التنافس (لا الصراع) بين الأفراد والمؤسسات والجماعات والأفكار داخل المجتمع في الظنيات، وما لا نص فيه من دون تجاوز القطعيات والمقاصد الشرعية التي تُحرِّم التفرُّق في قطعيات الدين. أمّا التدافع السلمي على السياسات الشرعية العامة الفضلى فهو من أسس عملية الاستدامة الدنيوية، والبحث عن خيارات مجتمعية "تنفع الناس".[1] ومن ثَمَّ، فإنَّ

---

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

تعايش آليات التعاون على البر والتنافس الشريف وممارساتها معاً في المجتمعات الإسلامية يفضي إلى تحقيق النهضة والقوة والمزايا التنافسية للأُمَّة الإسلامية.

وقد طبَّق العالَم الغربي قوانين النهوض وسُننه على نحوٍ أكثر وضوحاً ممّا طبَّقه العالَم العربي والإسلامي،[1] لكنَّه لم يُطبِّق جميع القوانين تطبيقاً مثالياً. صحيحٌ أنَّه أخذ بسُنَّة عظيمة هي سُنَّة الأخذ بالأسباب المادية والعلمية، لكنَّه نسي مُسبِّب الأسباب، وأصابه غرور العقل ووثنيته، فأصبح عرضة لسُنَّة الاستدراج، وسُنَّة التعاسة البشرية.

إنَّ الرؤية السُّننية للعالَم وقوانين النهضة هي نظرة استشرافية فريدة لمستقبل أفضل، بما تتضمَّنه من قوانين مُطَّردة وثابتة للمجتمعات البشرية وتطوُّرها. وهي رؤية ليست معادية للعلم التجريبي، وإنَّما تنسجم مع آخر معطيات فلسفة العلم، التي تُشكِّك في قدرة العقل المستقلة على اكتشاف قوانين مجتمعية سببية وحتمية كبرى. يضاف إلى ذلك أنَّ هذه القوانين المجتمعية والعالمية والقطعية -على أهميتها الاستراتيجية- ليست بديلاً عن المعرفة والتجربة والنهج التجريبي لاكتشاف الأنماط والاتجاهات الاجتماعية الجزئية في إطار زماني ومكاني مُعيَّن.

٥- فقه الرفاه: المدخل الإسلامي لاقتصاديات الرفاه:[2]

من بين جميع القواعد الشرعية الكلية والعليا، سيكون التركيز في فقه الرفاه على القاعدة الرابعة (الأحكام الشرعية مبنية على تحقيق مصالح العباد وتعطيل

---

(١) المرجع السابق.

(٢) يعتمد هذا المدخل في العرض بصورة أساسية على ما ذكره الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد**، مرجع سابق.

قد يُطلَق على فقه الرفاه اسم: فقه الخير، أو: نظرية القيمة من منظور إسلامي، أو: نظرية إسلامية في المصالح.

المفاسد)، وبيان المقصود بمصالح العباد تبعاً لاعتبارين، هما: القاعدة الشرعية العليا الأُولىٰ التي تستند إلىٰ مبدأ التنوير الإسلامي، ومبدأ سيادة تفضيلات الفرد ضمن نظرية الرفاه في علم الاقتصاد الغربي التي تُعرَف أيضاً باقتصاديات الرفاه.

فمبدأ سيادة تفضيلات الفرد يفيد بأنَّ الحاكم هو الفرد، وهو يُمثِّل المُرتكَز الأوَّل للنظرية الليبرالية للمصلحة، وهي النظرية التي لا تزال تسود العالَم المعاصر اليوم، وتُؤثِّر بفاعلية في توجيه عدد من السياسات العامة حول العالَم (لا سيما قبل وباء كورونا).

مبدأ سيادة تفضيلات الفرد: عرض ونقد

لا يُمكِن -موضوعياً- تحديد القيمة الأخلاقية لأيِّ فعل، أو وضع، أو تغيُّر ما، استناداً إلىٰ الحقائق العلمية أو الأحكام الواقعية أو الأدلة التجريبية أو الأدلة المنطقية حصراً؛ ما يُحتِّم وجود معيار ما لتحديد جودة الأفعال أو الأوضاع أو النتائج. وبحسب النظرية الغربية السائدة للرفاه، فإنَّ هذا المعيار، إنَّما هو تفضيلات الأفراد ورغباتهم؛ فالفرد -وَفقاً لهذا المبدأ- هو المقيِّم الأفضل والوحيد لمصلحته أو رفاهيته. فمثلاً، إذا كان الفرد يُفضِّل الوضع (س) علىٰ الوضع (ص)، فإنَّه سيكون بحال أفضل عند الوضع الأوَّل مقارنةً بالثاني، أو ستكون رفاهيته أعلىٰ عند الوضع (س) مقارنةً بالوضع (ص).

وما ينطبق علىٰ الفرد ينطبق علىٰ الجماعة أو المجتمع؛ فإذا فضَّل المجتمع الوضع (س) علىٰ الوضع (ص)، فإنَّه سيكون أحسن حالاً عند الوضع (س) مقارنةً بالوضع (ص)، ولن يوجد عندئذٍ مصلحة عامة Public Interest، أو خير مشترك Common Good مستقل عن مجموع تفضيلات الأفراد الشخصية.[1]

(1) Greenwald, D. ed. *Encyclopedia of Economics*. New York: Mc Graw-Hill, 1982.
(دوغلاس غرينوالد: موسوعة علم الاقتصاد).

- Mishan, E. *Introduction to Normative Economics*. New York: Oxford University, 1981.
(إيزرا ميشان: مقدمة في علم الاقتصاد المعياري) .

فمبدأ سيادة تفضيلات الفرد يُبيِّن أنَّ القيمة الأخلاقية لأيٍّ فعل أو تغيُّر أو وضع ما، تتحدَّد بالرجوع إلىٰ تفضيلات الأفراد؛ إذ يُمكِن عن طريق معرفة هذه التفضيلات إدراك الخير الأسمىٰ، أو الوضع الأمثل، أو النتائج الجيدة، أو الأهداف المرغوب بها، ونحو ذلك.

ومن هنا، فإنَّ مبدأ سيادة تفضيلات الفرد يستبعد أنْ تُحدِّد جهة ما، مثل: الحكومة، والحاكم المستبد، والحزب السياسي، والفيلسوف، والأقلية، والأغلبية، والقيم، والنصوص الدينية والعلم، والفقهاء، والعادات الاجتماعية متىٰ يكون وضع الفرد أفضل. فالمبدأ المذكور آنفاً يرتكز علىٰ حكم قيمي مفاده أنَّ تفضيلات الأفراد يجب أنْ تُؤخَذ بالاعتبار، وأنَّ تحقيق ذلك علىٰ أرض الواقع هو أمر "جيد".[1]

ومبدأ سيادة تفضيلات الفرد ينظر إلىٰ المجتمع بوصفه مُؤلَّفاً فقط من مجموع أعضائه؛ إذ لا يوجد مفهوم عضوي Organic concept للمجتمع يفيد بأنَّه أكبر من مجموع أعضائه وأفراده، أو أنَّه مستقل عنهم، ولا توجد أيضاً مصلحة عامة أو خير مشترك مستقل عن مجموع تفضيلات أفراد المجتمع.

إنَّ الحكم القيمي (غير قابل للاختبار العلمي) الذي يرتكز عليه مبدأ سيادة تفضيلات الفرد يُدافِع عنه بحُجَج عديدة، أهمها:

- Marshall, G. *Social Goals and Economic Perspectives*. Ibid.
(جي بي مارشال: الأهداف الاجتماعية والمنظورات الاقتصادية).
- Quirk, J. *Intermediate Microeconomic*. Chicago: Science Research Associates, Inc. 1976.
(جيمس كويرك: علم الاقتصاد الجزئي المتوسط).
- Lancaster, K. *Introduction to Modern Microeconomics*. Chicago: Rand Mc Nally. 1974.
(كلفن لانكستر: مقدمة في علم الاقتصاد الجزئي المعاصر).

(1) Dasgupta, A. and Pearce, D., *Cost-Benefit Analysis: Theory and Practice*. London: English Language Book Society, 1978 (أجيت داسغوبتا وديفيد بيرس: تحليل المنافع والتكاليف).

١- الفرد عموماً كائن عقلاني؛ أيْ إنَّه إذا امتلك المعلومات الكافية، فبإمكانه الاختيار بين البدائل على نحوٍ ينسجم ومصلحته الخاصة، أو منفعته الشخصية. وللعقلانية في النظرية الاقتصادية واقتصاديات الرفاه معنى مُحَدَّد هو: "التصرُّف تبعاً للتفضيلات" أو "الاختيار المُتَّسِق مع التفضيلات".[1] فالعقلانية في اقتصاديات الرفاه تعني أنَّ الفرد قادر -في مواجهة بدائل عديدة- على ترتيب هذه البدائل تبعاً لِما تُدِرُّه من إشباع أو منفعة؛ أيْ تبعاً لسُلَّم تفضيلاته، ثم اختيار البديل الأكثر منفعةً أو تفضيلاً، والتصرُّف تبعاً لذلك. إذن، بحسب هذا النموذج الافتراضي للإنسان، فإنَّه -إذا تُرِك وشأنه- يحصل دائماً على أعلى مستوى من المنفعة أو الإشباع، ضمن القيود المفروضة على اختياراته، وهي في إطار سوق السلع: الدخل النقدي وأسعار السلع.

٢- تقييم الفرد لمصلحته غير كامل، ولكنْ من المتوقَّع أنْ يكون أقرب إلى الكمال من أيِّ مُراقِب خارجي. صحيحٌ أنَّ الفرد أحياناً لا يعرف ما يريده تحديداً، لكنَّه يكون أعلم بذلك من أيِّ فرد آخر. صحيحٌ أيضاً أنَّه يرى جميع نتائج اختياراته بصورة غير كاملة، لكنَّه يراها بصورة أفضل من غيره. فجهل الفرد بمصلحته في بعض الظروف والحالات لا يعني وجود آخرين يعرفونها على نحوٍ أفضل منه.[2]

لا شكَّ في أنَّ لهذه الحُجَّة الأخيرة كثيراً من جوانب المنطق والإغراء؛ إذ إنَّها تُؤكِّد حقيقة علم الفرد بحاجاته وذوقه وظروفه أكثر من أيِّ طرف خارجي غير

---

(1) Rothenberg, J. "Values and Value Theory in Economics". *In The Structure of Economic Science*. S.R. Krupp Ed.. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, inc. 1966.

(جيروم روزذنبيرغ: القيم ونظرية القيمة في علم الاقتصاد).

(2) Friedman, L. *Microeconomic Policy Analysis*. New York: Mc Graw-Hill, 1985.

(لي فريدمان: تحليل السياسة الاقتصادية الجزئية).

- Mishan, E. *Introduction to Normative Economics*. New York: Oxford University, 1981.

(إيزرا ميشان: مقدمة في علم الاقتصاد المعياري).

- Rothenberg, J. "Values and Value Theory in Economics". Ibid.

(جيروم روزذنبيرغ: القيم ونظرية القيمة في علم الاقتصاد).

مُتَّصِل بأحاسيسه وميوله وجهازه العصبي. وبالرغم من ذلك، تعاني هذه الحُجَّة ثغرات ومثالب عِدَّة، أبرزها:

أ- مسألة عدم النضج العقلي؛ فقليل منّا مَنْ يَدَّعي أنَّ الأطفال هم أعلم بمصلحتهم من أبائهم أو أمهاتهم، ولا شكَّ في أنَّ المرأة بعاطفتها الجياشة هي عموماً أقرب إلىٰ جانب المشاعر والتأثيرات العاطفية منها إلىٰ جانب المنطق والعقل.

ب- مسألة الأهواء في النفس البشرية؛ إذ لا يوجد إنسان عاقل يَدَّعي أنَّ تناول المخدرات والإدمان عليها فعل منطقي، ولا شكَّ في أنَّ معظم الأفراد يُقِرّون أنَّ أدمان الكحول أمر سيئ حتىٰ لو كانوا يتعاطونها، وينطبق ذلك أيضاً علىٰ التدخين.

ت- إغفال مبدأ سيادة تفضيلات الفرد قضية النظام الاجتماعي؛ فما كانت نتيجته جيدة لفرد ما، فإنَّها قد تصبح سيئة للمجتمع؛ ذلك أنَّ المبدأ المذكور يتناسىٰ قضية الآثار الخارجية Externalities الناجمة عن سلوك الفرد غير المُنضبِط، أو يفترض عدم وجودها، وهذا أمر غير واقعي. فلتفضيلات كثير من الأفراد تكلفة اجتماعية يتحمَّلها المجتمع أو البيئة المحيطة، وليس منطقياً افتراض أنَّ دوال الرفاهية للأفراد مستقل بعضها عن بعض (أحد افتراضات المدخل الغربي لاقتصاديات الرفاه). فمثلاً، من المُؤكَّد أنَّ إدمان ربِّ عائلة ما علىٰ الكحول يُؤثِّر سلباً في رفاهية زوجته وأطفاله، ويُهدِّد الاستقرار الأُسري والوضع الاقتصادي لعائلته. ويجب ألّا ننسىٰ إسهام شرب الكحول في انتشار الجرائم وحوادث السير، وهذا المثال هو نموذج لطائفة واسعة من الآثار الخارجية التي تُؤثِّر في حقوق السكينة لدىٰ الأفراد. وليس من قبيل المبالغة إذا قلنا: إنَّ لمعظم تصرُّفاتنا تأثيراً خارجياً؛ سواء أكان هذا التأثير مادياً محسوساً، أم نفسياً غير محسوس.

حاول بعض الاقتصاديين الغربيين تناول مفهوم "التفضيلات غير العقلانية" أو "الفشل في اختيار الفرد"، ضمن ثلاثة ميادين، هي:

أ- الخبائث (السلع الضارة) Merit Bads:

السلع الضارة هي سلع ينبغي عدم تشجيعها أو الترويج لها؛ نظراً إلى جهل الفرد بضررها، وعدم قدرته على معرفة حجم المَضرَّة الناتجة من استهلاكها.[1] ووجود هذه السلع والخدمات في الأسواق يفرض على الدولة التدخُّل في ما يُفضِّله الأفراد وتعديله.[2] أمّا ما يدفع الفرد إلى استهلاك هذه السلع والخدمات فهو سببان:[3]

- الجهل أو عدم التأكُّد Ignorance or Uncertainty؛ نظراً إلى عدم توافر المعلومات الكافية لدى الفرد عن جودة السلع أو البدائل أو الأفعال ونتائجها المُحتمَلة.

- عدم العقلانية Irrationality؛ فقد يملك الفرد معلومات كاملة عن البدائل والسلع المتوافرة، لكنَّه قد يُقدِم على اختيارات عديدة، ينظر إليها المُراقِب الخارجي بوصفها غير عقلانية أو رديئة أو مناقضة لمصالح الفرد الحقيقية. وبعبارة أُخرى، فإنَّ اختيارات الفرد قد لا تكون صحيحة، حتى في حال توافر المعلومات. فمثلاً، قد يتعاطى الفرد المخدرات، أو يُدمِن على التدخين، بالرغم من معرفته الكاملة بآثارها السيئة.[4] ومن الجدير بالذكر أنَّ وجود السلع الضارة يؤدي إلى حصول فجوة بين اختيارات الفرد ومصلحته

---

(1) Pearce, D. (ed.) The Dictionary of Modern Economics. Ibid.

(ديفيد بيرس: قاموس علم الاقتصاد المعاصر).

(2) Blaug, M. *An Introduction to the Economics of Education*. Harmonds Worth: Eng, Penguin Books, 1970 (مارك بلاوغ: مقدمة في اقتصاديات التعليم).

- Head, *Public Goods and Public Welfare*. Ibid.

(3) Head, J. *Public Goods and Public Welfare*. Durham, N.C: Duke University, 1974.

(جون هيد: السلع العامة والرفاهية العامة).

(٤) يُمكِن القول إنَّ عدم العقلانية في هذا الإطار تُمثِّل أمراً موازياً لِما أطلق عليه القرآن الكريم هوى النفس.

الحقيقية. ولكنْ، بحسب الاقتصاديين الغربيين: مَنِ المُؤهَّل لتحديد السلع والخدمات الضارة أو الأفعال غير المرغوب بها؟ وما معيار الفصل بين السلع الضارة والسلع غير الضارة؟.[1] وهنا تْحَضرنا الحكمة التقليدية السائدة في الفكر الاقتصادي الوضعي الحديث من أنَّ اعتبار الفعل أو السلعة (س) فعلاً أو سلعةً "ضارةً" هو حكم قيمي شخصي لا يُمكِن إثباته علمياً بصورة قاطعة (استناداً إلىٰ المغالطة الطبيعية وقانون هيوم).

ب- قضية التفضيل الزمني: Time Preference

يعتقد كثير من الاقتصاديين الغربيين بوجود نوع من عدم العقلانية في الاختيار الفردي، يتمثَّل في تفضيل المنفعة أو الاستهلاك أو الدخل الحالي علىٰ المنفعة أو الاستهلاك أو الدخل المستقبلي، حتىٰ لو كان الأخير أمراً مُؤكَّداً مستقبلاً.[2]

وقد عرَّف جيروم روزذنبيرغ J. Rothenburg التفضيل الزمني أو فقدان الصبر بأنَّه وضع يتصرَّف فيه الفرد علىٰ نحوٍ يُحقِّق له التفضيلات (أو المصالح) القصيرة الأجل، لكنَّه يُؤثِّر سلباً في تفضيلاته (أو مصالحه) الطويلة الأجل.[3] إنَّ وجود هذه السمة في القرار الإنساني يؤدي إلىٰ اتِّخاذ قرارات عبر الزمن Intertemporal ليست في مصلحة الفرد الشخصية أو مصلحة الأجيال القادمة. ومن ثَمَّ، فإنَّ للتفضيل الزمني أثراً في جعل اختيارات الفرد مُتحيِّزة تجاه البدائل التي تُدلي بمنفعة حاضرة، وإنْ نتج منها تكاليف مرتفعة مستقبلاً، وبعيداً عن

(1) Pearce, D. (ed.) *The Dictionary of Modern Economics*. Ibid.

(ديفيد بيرس: قاموس علم الاقتصاد المعاصر).

- Campagna, A. *Macroeconomics: Theory and Policy*. Boston: Houghton Mifflin, 1974.

(أنتوني كامباجنا: علم الاقتصاد الكلي: النظرية والسياسة) .

(2) Head, J. *Public Goods and Public Welfare*. Ibid (جون هيد: السلع العامة والرفاهية العامة).

(3) Stilwell, F. *Normative Economics: An Introduction to Microeconomic Theory and Radical Critiques*. Australia Ruschcutters Bay: Pergamon. 1975.

(فرانك ستيلويل: علم الاقتصاد المعياري: مقدمة في النظرية الاقتصادية الجزئية والانتقادات الراديكالية).

البدائل أو الأفعال التي تكون تكلفتها حاضرة، لكنها تؤدي إلى منافع جمّة مستقبلاً.

ت- نموذج معضلة السجناء Prisoners' Dilemma Model:

يوجد كثير من الأوضاع الاجتماعية التي تتصف بما يأتي:

- امتلاك الفرد (اللاعب) تفضيلاً شخصياً يُمثِّل مصلحته الذاتية الضيِّقة فحسب.
- في حال اتَّخذ كل فرد (لاعب) قراره اعتماداً على هذا التفضيل الشخصي، فإنَّ النتيجة الإجمالية لهذه المباراة Game هي تعرُّض جميع الأفراد (اللاعبين) لوضع أسوأ مقارنةً بالوضع الذي يلتزم فيه كلٌّ منهم بالمصلحة العامة، أو الخير المشترك. وتُعرَف هذه الأوضاع بمعضلة السجناء، وتمتاز بوجود تناقض بين تفضيلات الفرد الشخصية وبين مصلحته، أو بين عقلانية الفرد على المستوى الجزئي وعقلانية الجماعة على المستوى الكلي.[1] ولعلَّ جائحة كورونا مثال مُعبِّر عن معضلة السجناء في الظروف الوبائية العالمية عام ٢٠٢٠م.

وبالنظر في الميادين الثلاثة السابقة (الخبائث والتفضيل الزمني ومعضلة السجناء)، فإنَّ عموم الاقتصاديين الغربيين يعتقدون بأنَّ الفرد ليس الْقيِّم الأفضل لمصلحته دوماً؛ لذا يوصون بنوع من التدخُّل الحكومي لتعديل اختيارات الفرد في صورة معلومات أو تنبيهات ذكية Nudges على الأقل بحسب علم الاقتصاد السلوكي.

أمّا من الناحية الأخلاقية البحتة، وبغَضِّ النظر عن مدى علمية الحُجج التي تُذكَر لمصلحة مبدأ سيادة تفضيلات الفرد، فإنَّ هذا المبدأ لا يُمكِن تسويغه بصورة مُطلَقة من دون اللجوء إلى الأحكام القيمية؛ لأنَّ الربط بين تفضيلات الفرد ومصلحته أو رفاهيته هو -في نهاية المطاف- حكم قيمي شخصي. ومنطقياً، توجد

---

(1) Pearce, D. (ed.) *The Dictionary of Modern Economics*. Ibid.

(ديفيد بيرس: قاموس علم الاقتصاد المعاصر).

معايير عديدة يُمكِن استخدامها لتحديد متى يكون الفرد في وضع أفضل، مثل: اللجوء إلى تفضيلات الدّين أو أغلبية الشعب أو العادات والتقاليد أو تفضيلات حاكم مستبد أو النخبة. يضاف إلى ذلك وجود فرق بين الحكم القائل بأنَّ الفرد يُفضِّل الوضع (س) على الوضع (ص) والحكم القائل بأنَّ الفرد هو في وضع أفضل عند (س) مقارنةً بحاله عند (ص). فالأوَّل حكم واقعي يتعلَّق بما هو كائن، والثاني حكم قيمي يتعلَّق بما يجب أنْ يكون عليه الوضع. فقد يُفضِّل المرء سلعة، أو فعلاً رديئاً، وقد تكون تفضيلاته الشخصية غير عقلانية بمعيار أو بآخر.

فالمسألة بمجملها أخلاقية، أو معيارية، وهي تحاول تحديد معيار جودة النتائج أو الأفعال أو الأوضاع. فالمذهب الأبوي Paternalism مثلاً يرى أنَّ معيار جودة الأفعال أو الأوضاع هو تفضيلات الحكومة أو الحاكم المستبد؛ لأنَّ الحكومة أو الحاكم أو الحزب -بحسب هذا المذهب- أعلم بمصلحة الفرد من نفسه.

وعلى أيِّ حال، وبغَضِّ النظر عن عوامل الإغراء والضعف المتعلِّقة بحُجج تسويغ مبدأ سيادة تفضيلات الفرد، بما في ذلك الافتراض الدوغمائي بأنَّ التفضيلات الشخصية هي فطرية، ووراثية، ومُقدَّسة، ونهائية، وغير خاضعة للتطويع والتشكيل الاجتماعي، والإعلامي، والأُسري، والتربوي ضمن بيئة مُعيَّنة؛[1] فإنَّه يوجد مُسوّغ إسلامي ومنطقي لرفض بعض تفضيلات الفرد الشخصية، وعَدِّها غير مُمثِّلة لمصلحته أو رفاهيته الحقيقية. وهذا المسوّغ يستند إلى الحقيقة القائلة بأنَّ الله تعالى هو أعلم بمصلحة الفرد من نفسه، ومن جميع خَلْقه. قال تعالى: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤﴾ [الملك: ١٤]، وقال سبحانه: ﴿وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦﴾ [البقرة: ٢١٦]. وبعبارة أوضح، فإنَّ المدخل الإسلامي لاقتصاديات الرفاه يُؤكِّد أنَّ معيار تحديد جودة الأفعال أو الأوضاع أو التغيُّرات هو معيار مزدوج يعتمد على ما يأتي:

(١) الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

- تفضيلات الفرد الشخصية، وذلك في مجال الأفعال المباحة، والأصل في السلع والمعاملات الإباحة.

- تفضيلات الشرع أو التفضيلات الأخلاقية التي تسمو على تفضيلات الفرد الشخصية، وذلك في مجال الأفعال المحرَّمة، أو الواجبة، أو المندوبة، أو المكروهة.

ولا شكَّ في أنَّ هذه التفضيلات الأخلاقية Ethical preferences،[١] التي يُتوقَّع من الفرد المسلم أنْ يلتزم بها، مستمدة من مصادر التشريع الإسلامي، وهي تُعرَف في الفقه الإسلامي بالأحكام الشرعية، وتُعرَف في النظرية الأخلاقية بالقواعد الأخلاقية.

وفي ما يأتي أبرز مزايا هذا المعيار المزدوج الذي يُعَدُّ أحد مبادئ المدخل الإسلامي لاقتصاديات الرفاه:

أ- طرح نظرية معيارية أو أخلاقية للتفضيلات تناسب الفرد والمجتمع، وهي نظرية تُبيِّن ماهية التفضيلات الجيدة التي يؤدي إشباعها إلى زيادة الرفاه والسعادة البشرية، وماهية التفضيلات السيئة التي يؤدي إشباعها إلى تقليل الرفاه. والحقيقة أنَّ النظرية المعيارية الإسلامية للتفضيلات هي ثروة للإنسانية لا تُقدَّر بثمن؛ لأنَّ العلم التجريبي لا يستطيع أنْ يُحدِّد لنا ماهية التفضيلات المرغوب بها.[٢] صحيحٌ أنَّ العادات والتقاليد في المجتمعات المستقرة تُدلي بتفضيلات ومحظورات أخلاقية،

---

(١) تعبير ابتكره هارساني. انظر:

- Harsanyi, J. "Cardinal Welfare, Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, The University of Chicago Press, Vol.3, No. 4, 1955.

(جون هارساني: الرفاه العددي، أخلاقيات الفرد ومقارنات المنفعة بين الأفراد).

(2) Buchanan, J. "Constitutional Contract in Capitalism". *In Philosophical and Economic Foundations of Capitalism*. S. Pejovich Ed., Toronto: D.C. Healthe and Company, 1983.

(جيمس بيوكانان: العقد الدستوري في الرأسمالية).

غير أنَّه لا سبيل إلىٰ إثبات تفوُّقها أو صحتها بصورة مُطلَقة، وكذلك لا سبيل إلىٰ إثبات تفوُّق تفضيلات الأغلبية، أو الأقلية، أو الفلاسفة، أو الحُكّام المستبدين؛ إذ إنَّ لكل واحد من هؤلاء في الثقافة الواحدة، وضمن ثقافات متباينة، تقييماً غير موضوعي للتفضيلات الجيدة.(١)

والنظرية الإسلامية للتفضيلات ترضي طموح الإنسان الهادف إلىٰ تهذيب أذواقه وتحقيق سعادته. وهذا ما أكَّده فرانك نايت F. Knight بقوله: "إنَّ ما يريده المرء دوماً هو أنْ يكون لديه تفضيلات أفضل".(٢)

وتأسيساً علىٰ ذلك، يُمكِن النظر إلىٰ التفضيلات الأخلاقية الإسلامية (الأحكام الشرعية الإسلامية) بوصفها الإطار المرجعي الذي يُشكِّل المانع أمام التفضيلات الرديئة والمصطنعة التي تغوي البشرية، وتعكس أهواء الفرد، بعيداً عن مصلحته أو تفضيلاته الحقيقية؛ ما يُهذِّب النفس البشرية، ويصقل رغباتها السيئة والجامحة.

ب- النظرية الإسلامية للتفضيلات، التي يجب علىٰ الفقه الإسلامي تكوينها وتنقيتها، تقي المجتمع من تفضيلات الأفراد الشخصية التي تُمثِّل مصالحهم الذاتية والضيِّقة من دون المصالح والأهداف المشتركة. وبناء عليه، من غير المستبعَد أنْ يقول فرد ما في المجتمعات العلمانية: "إنَّ التدخين هو أمر جيد؛ لأنّي بائع له"، أو يقول: "إنَّ الانتهازية هي أمر مرغوب بها؛ لأنَّها تزيدني غنىً"، وما شابه.

فتفضيلات الأفراد الشخصية لا تتضمَّن قوَّة أخلاقية، أو التزاماً جماعياً؛ لذا، فهي لا تُمثِّل الخير المشترك. أمّا التفضيلات الأخلاقية فتتضمَّن عدم الشخصنة

---

(1) Peck, H. *Economic Thought and its Institutional Background*. London: Allen and Unwin. 1935. (هارفي بيك: الفكر الاقتصادي وخلفيته المؤسسية).

(2) Buchanan, J. "Constitutional Contract in Capitalism". *In Philosophical and Economic Foundations of Capitalism*. Ibid (جيمس بيوكانان: العقد الدستوري في الرأسمالية).

والتجرُّد؛ لأنَّها مستقلة عن أهواء الأفراد ومصالحهم الشخصية.[1] ومن هنا، فإنَّ مدخل التفضيلات الأخلاقية يُعَدُّ أكثر فاعلية في مجال تحقيق وظيفة النظام الاجتماعي، لا سيَّما في أوضاع اجتماعية شائعة مثل معضلة السجناء.

ت- المعيار الإسلامي المزدوج لتقييم الأفعال والنتائج يجمع بين صفتي الحرية والرفاه؛ إذ إنَّه يمنح الفرد حرية الاختيار في المجال المباح، وهو مجال فسيح خصب؛ لأنَّ الأصل في المنتجات والمعاملات الإباحة، لكنَّه يضبط هذه الحرية عندما تتناقض مع هدف أسمى، هو الرفاه الفردي أو المجتمعي. والحرية "السلبية" في نظام القيم الإسلامي ليست الخير الأسمى الذي تَرْخُصُ في سبيله جميع القيم الأُخرى. فالحرية إذا لم تُقيَّد بضوابط، مثل: الاتزان، والالتزام بالمسؤولية الاجتماعية، فإنَّها تفضي إلى التعاسة على المستوى الفردي في حال إشباع الفرد رغبات أو تفضيلات سيئة،[2] وإلى الفوضى على المستوى الجماعي (كما في نموذج معضلة السجناء). ومن ثَمَّ، فإنَّ الحرية التي تؤدي إلى التعاسة البشرية، إنَّما تُمثِّل قيداً لطموح الإنسان الأسمى.

وخلاصة الموضوع أنَّ المدخل الإسلامي للسياسة العامة لا يقبل مبدأ سيادة تفضيلات الفرد على عِلّاته، ومن دون تحفُّظ، ولا يرفضه -في الوقت نفسه- بصورة كلية، وإنَّما يُؤمِن بضرورة وجود تفضيلات أخلاقية للفرد -لا ترتبط بالضرورة بتفضيلاته الشخصية المتحيِّزة- في بعض الأفعال والبدائل، وكذلك يُؤمِن بوجود مصلحة عامة -في بعض الحالات- مستقلة عن مجموع مصالح الأفراد وتفضيلاتهم غير المُهذَّبة.

---

(1) Pattanaik, P. *Voting and Collective Choice*. Cambridge: Cambridge University. 1971.
(براسانتا باتانايك: التصويت والاختيار الجماعي).

(2) Boulding, K. *The Economy of Love and Fear: A Preface to Grants Economics*. Belmort, Wadsworth: Calif, 1973 (كينيث بولدنج: اقتصاد الحب والخوف: مدخل إلى اقتصاديات الهبة).

ثانياً: المقاربة الشورية

هي مقاربة في فقه السياسات العامة تُكمِل نظيرتها في مجال النصوص القطعية وكلياتها، سواء في الظنيات أو في تنفيذ القطعيات، لكنَّها تختصُّ أساساً بالنصوص الظنية أو ما لا نص فيه، وتطوير الأدوات لمواجهة تحديات الواقع، والضروريات المستثناة والنوازل المستجدة، والعُرْف الصالح. وتشمل هذه المقاربة الهامة مداخل عِدَّة، أبرزها: مدخل الشورىٰ ونظيره الطاعة بالمعروف، والتعدُّدية الفقهية، ومدخل الاجتهاد الجماعي. وجميع هذه المداخل تُعبِّر -بدرجة أو بأُخرىٰ- عن العقلانية التواصلية وتؤكد نبذ الطغيان، حيث للحوكمة اللامركزية والتشاركية أهمية خاصة.

والمقاربة الشورية أساسية في أيِّ مشروع عربي نهضوي.[1] ومن أحدث ما كُتِب عن علاقة الإسلام بالسلطوية كتاب "الإسلام والسلطوية والتخلُّف" لأحمد كورو A. Kuru.[2] وفيه أشار المؤلِّف إلىٰ أنَّ التحالف بين رجال الدولة ورجال

---

(١) تفسير الاستبداد السياسي المُزمِن في العالَم العربي-بوصفه ظاهرة مُعقَّدة تاريخياً لا سيَّما في العصر الحديث- موضوع مُهِم، لكنَّ الخوض فيه بحاجة إلىٰ مُؤلِّف مستقل هو أقرب إلىٰ الفقه السياسي منه إلىٰ فقه السياسات العامة.

وكان محمد الشنقيطي في كتابه: "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرىٰ إلىٰ الربيع العربي" قد حاول تفصيل مُحدِّدات هذه الظاهرة بشمولية. أمّا إبراهيم غانم فيرىٰ في مُؤلَّفه "ميراث الاستبداد" إنَّ عِلَّة العِلَل هي الدولة المتعالية علىٰ المجتمع. ويعتقد الباحث نزيه أيوبي N. Ayubi أنَّ نصوص النظرية السياسية الوسيطة كتبها فقهاء يعملون في الدولة بعدما فقدت الخلافة قوَّتها الفعلية [بسبب تسارع وتيرة الفتوحات]؛ أيْ إنَّ الدولة هي التي شكَّلت هذه النظرية. انظر:

- Ayubi, N. *Political Islam: Religion and politics in the Arab world***.** London: Routledge. 1991.

(نزيه أيوبي: الإسلام السياسي: الدين والسياسة في العالم العربي).

- غانم، إبراهيم البيومي. **ميراث الاستبداد،** القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.

(٢) انظر: أحمد كورو:

- Kuru, A. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

الدين هو العامل الأهم في شيوع السلطوية والتخلُّف في العالَم العربي، وليس الإسلام أو الحروب الخارجية. ولهذا، فإنَّ استقلال العلماء والفقهاء يُعَدُّ أساساً للنهوض وشيوع الشورى الحقَّة. وقد خلُص المُؤلِّف في كتابه إلى النتائج الآتية:

- إسهام مؤسسات التدافع والشورى الملزِمة والطاعة في مكافحة الفساد المالي والإداري وفساد السياسات العامة.
- أهمية مؤسسة الوقف في دعم استقلال العلماء عن الدولة.
- تأكيد دور حوكمة السوق الحُرَّة، وإسهام تشريعات المنافسة وسياساتها ومؤسساتها العصرية المستمدة من حقل علم الاقتصاد الحديث، في دعم قوى المنافسة وانضباط الأسواق الحُرَّة في العالَم الإسلامي، وعدم الاكتفاء بالسوق الحُرَّة في اقتصاد السوق.

١- فقه الشورى:

أ- مفهوم الشورى ونطاقها وأنواعها:

الشورى نهج استراتيجي عابر للمداخل ومُتعدِّد الأغراض في فقه السياسات العامة، وهو يهدف إلى صنع السياسة العامة الشرعية وتقييمها المستمر في اتجاه الحياة الفضلى في ما لا نص فيه، وفي تطبيق ما فيه نص. وكذلك يهدف إلى تصميم المؤسسات التي تُقلِّل من مخاطر القرارات الكارثية والقيادات السيئة والفاسدة على المدى الطويل.

وتوجد تعريفات عِدَّة للشورى وأنماطها.[1] ويُمكِن تعريف الشورى

(أحمد كورو: الإسلام والسلطوية والتخلف: مقارنة دولية وتاريخية).

(١) توجد عِدَّة تعريفات اصطلاحية للشورى، منها تعريف الشاوي بأنَّها "منهج شرعي لتبادل الرأي والفكر الحر قبل إصدار القرار من الجماعة، أو أهل الحلِّ والعقد الممثِّلين لها، أو المُتخصِّص، وَفقاً لأحكام الشريعة في جميع الشؤون الاجتماعية والفردية." وهذا لا يعيب مبدأ الشورى الذي جاء مجملاً؛ لأنَّه ينطبق أيضاً =

السياسية بأنّها "مؤسسة مدنية مستقلة تعتمد التشاور في اتّخاذ القرارات الجماعية، وتهدف إلى الإصلاح، والاقتراب من الصواب والأصوب في قضايا الشأن العام، في ما لا نص قطعياً فيه (في التشريع أو التطبيق)، وضمان دينامية النظام السياسي ووحدته، ومنع الطغيان، وترويض القوَّة السياسية". وهي مؤسسة تمنح الأُمَّة والفرد والجماعة دوراً في إدارة الشأن العام، وحوار السياسات، إلى جانب السلطة أو الدولة، استناداً إلى الشريعة والسُّنن والمقاصد.

والشورى دعامة أساسية في نظام الحوكمة والإدارة والسياسة العامة في الإسلام، في منطقة الفراغ التشريعي، والمصالح المُرسَلة، والظنيات المستنِدة إلى مشاركة الأفراد (ناخبون وفقهاء وخبراء) ومبادراتهم. وهي أيضاً تأكيد عملي على أهمية الأُمَّة، والعقل الجماعي (أولو الألباب)، ومذهب التضامن الاجتماعي Communitarianism في بناء الدول والمجتمعات من منظور إسلامي مقابل الدولة والانفراد بالسلطة. وهي كذلك تستند إلى مُسلَّمتين، هما: عدم عصمة الإنسان الفرد من الخطأ، ونزعته إلى الهوى والظلم والجهل والغرور والطغيان.(١)

=على الديمقراطية. فمثلاً، يعتقد توم غينسبيرغ وعزيز حق Ginsburg and Huq أنَّ الديمقراطية مفهوم خلافي بالضرورة، وأنَّ من التبسيط النظر إليها بوصفها مُجرَّد انتخابات. انظر:

- Ginsburg, T. and Huq, A. *How to Save a Constitutional Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press. 2018 (توم غينسبيرغ وعزيز حق: كيف يتم إنقاذ ديمقراطية دستورية).

- الشاوي، توفيق. **فقه الشورى والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.

(١) بحسب نظرية النخبة Elite Theory في علم الاجتماع السياسي الغربي، فإنَّه يُنظَر إلى الأُمَّة أو الجماهير تبعاً لمفاهيم هذا الحقل العلمي، بوصفها جاهلة، وغير عقلانية، وغير مُكترِثة للشأن العام والخير المشترك؛ أيْ إنَّها غير قادرة على المشاركة في صنع السياسة العامة وتقييمها، وغير راغبة في ذلك؛ ما يجعلها قابلة للخضوع لتفضيلات النخبة (النخب السائدة) ومصالحها. انظر:

- Dobratz, B. et al. *Power, Politics, and Society: An Introduction To Political Sociology*. New York: Routledge, 2012 (بيتي دوبراتز وآخرون: القوة والسياسة والمجتمع).

وعلى كلٍّ، فإنَّه لا ينبغي لهذه الفرضية الوصفية أنْ تتحوَّل إلى رؤية معيارية، بحيث يتحوَّل الواقع التأشيري إلى معيار مُلزِم. ومن ثَمَّ، فهذه الفرضية لا تنطبق على كل الأزمنة والأمكنة؛ ذلك أنَّ الأُمَّة في الإسلام معصومة من=

وتُعَدُّ الشورى نهج حُكْم وقيادة يقوم على التناصح، والحوار، والتقريب، والتوافق، والانتخاب، عوضاً عن التسلُّط، والإكراه، والطغيان. أمّا الشورى الإسلامية فهي شورى دستورية؛ أيْ إنَّ الأغلبية تحكم، وهي مُلزَمة ومُقيَّدة بالسُّنن، والنصوص، والمقاصد، والقواعد الشرعية القطعية التي تُمثِّل الدستور الحامي للكرامة البشرية، والأقلية، والأغلبية، والخير المشترك. ويُقصَد بالأغلبية هنا أغلبيةُ الأُمَّة (قد يمثلها أغلبية مجلس النوّاب)، وأغلبية الفقهاء الثقات (الاجتهاد الجماعي أو الاجتهاد المؤسسي). وفي معرض حديث حُجَّة الإسلام الغزالي عن قاعدة رأي الأغلبية في فقه السياسات العامة ودعمها، فقد أكَّد أنَّه "لا تقوم الشوكة إلّا بموافقة الأكثرين من معتبري كل زمان".(١)

والشورى آلية مجتمعية مُهِمَّة، ذات طبيعة سياسية واجتماعية ومعرفية في آنٍ معاً، ولها دور فاعل في إدارة التنوُّع، وإدارة المعرفة والتعلُّم من التجارب الماضية

=الضلال، ولها دور معياري أساسي في العلاقة بين الدولة والمجتمع عن طريق مؤسسات الشورى، والأمر بالمعروف، وحماية الدين، وغير ذلك. انظر:

- الريسوني، **الأمة هي الأصل**، مرجع سابق.

(١) قال القرضاوي: إنَّ الكثرة العددية هي مرجح مُعتبرَ في غير الثوابت في المجتمعات الإسلامية تحديداً، وهو ما يدعم تحكيم الأكثرية المسلمة. وقد أيَّده في ذلك الكيلاني في كتابه **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، والريسوني في كتابه **الأمة هي الأصل**، إلى جانب عدم المَسِّ بحق المعارضة الملتزمة بالمحكمات، وحرية الاجتهاد المُخالِف. وبالمثل، أفاد أحمد المقابلة بإمكانية تأصيل الرأي العام في المجتمع الإسلامي، مُؤكِّداً أنَّه لا انفكاك بين الشورى والرأي العام. أمّا طعيمة فاشترط في الأغلبية المعتبَرة شرعاً شرطين نخبويين قويين، هما: أنْ تكون الأغلبية من أهل الشورى (أو أهل العلم) لا من العامة، وأنْ يُفوِّض الأمير الأمر إلى أهل الشورى. انظر:

- القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.
- المقابلة، أحمد. "الرأي العام وأثره في السياسة الشرعية"، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، ٢٠١٥م.
- طعيمة، صابر. **الدولة والسلطة في الإسلام**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٥م. وانظر:
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبدالرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م، ص١٧٥.

في المجتمعات المُعقَّدة والكبيرة المعاصرة؛ ما يُسهِم في تحقيق هدفي النظام العام، وتطويره نحو الأفضل. وبصورة أعمَّ، فإنَّ الشورىٰ -بمنظورها العريض- لا تقصي الأغلبية والأقلية كما تُؤكِّد وثيقة (أو دستور) المدينة المنورة والشورىٰ الدستورية.

ويشتمل مدخل الشورىٰ في صنع السياسة العامة الشرعية علىٰ خمسة مجالات -علىٰ الأقل- هي:

- العفو (المسكوت عنه، أو الفراغ التشريعي، أو المصالح المُرسَلة)؛ إذ لا يوجد نص في مسألة السياسة العامة.
- الوسائل وكيفية تطبيق القطعيات، مثل إقامة العدل، وتحقيق مبدأ الشورىٰ.[١]
- أولويات مقاصد الشريعة الظنية[٢] في إطار زماني ومكاني مُعيَّن.
- الظنيات، وفهم النصوص الظنية، وترجيحها؛ للتوصُّل إلىٰ أفضل الاجتهادات في قضايا السياسة العامة.
- تقدير الضروريات الشرعية العامة، والطارئة، والمُؤقَّتة.

أمّا منطقة الظنيات، بمفهومها العام، وبقسميها (ما ليس فيه نص وما فيه نص ظني)، فتُشكِّل معظم الشريعة.[٣] ففي هذه المنطقة الرحبة، يتموضع الإسهام الأساسي للشورىٰ بين المدراء والفقهاء والخبراء وممثلي الأمة في رسم السياسات العامة وتطبيقاتها. وهنا، لا بُدَّ لمُحلِّل السياسة العامة أنْ يعتمد مناهج مُحدَّدة، بحيث يُفهَم الظني في ضوء القطعي، شاملاً المقاصد الكلية،

---

(١) أبو فارس، **حكم الشورىٰ في الإسلام ونتيجتها**، عمان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.

(٢) مقاصد الشريعة الظنية هي: مقاصد غير قطعية، ومُحْدَثة، ومعظم الفقهاء والعلماء لم يجمعوا عليها. وبعضها حداثي، وغير مسنود بأيِّ نص شرعي، وإنَّما جاء رأياً فردياً، ورُبَّما تشهياً، مثل الاشتراكية في ستينات القرن الماضي.

(٣) القرضاوي، **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، مرجع سابق، ص ١٢٨.

والقواعد الشرعية، والأحكام القطعية،[1] ويتمُّ التعاون والتدافع معاً في منطقة الظنيات دون تعصب.

وممّا لا شكَّ فيه أنَّ السيادة المعرفية العليا (بمعنىٰ الاستقلال بالتشريع والتحسين والتقبيح) هي لله ﷻ. غير أنَّه توجد سيادة تابعة أذن بها الله تعالىٰ، وأوجبتها المهمة الإلهية باستخلاف البشر، ومعاشهم في الحياة الدنيا المتزايدة التعقيد، وطبيعة النص الظني والمتشابه والمسكوت عنه.[2]

ولكنْ، هل يُعهَد بقرارات السياسات العامة إلىٰ الأُمَّة (بحسب قاعدة الأغلبية الشعبية المقيدة بدستور الشريعة)، أم إلىٰ الإمام والسلطة التنفيذية؟ وفي أيِّ المجالات يكون ذلك؟ وهل يعاني العالَم العربي والإسلامي صراعَ الحاكميات، حيث سيادة الشرع تُقابِل سيادة الشعب، وسيادة الدولة تُنافِس سيادة الشرع؟ في الواقع، لكلٍّ ميدانه كما أشرنا سابقاً في مبدأ التنوير الإسلامي، وللأُمَّة دورها الريادي حتىٰ في حماية القطعيات[3].

يجادل هذا الكتاب بأن للأُمَّة دورها الرئيس في تسيير الشأن العام وتحقيق الخير المشترك؛ سواء أكان ذلك بمشاركة الأفراد والأحزاب في اختيار الإمام ومجلس الشورىٰ في أثناء الانتخابات الحُرَّة والدورية (الشورىٰ النيابية أو الشورىٰ الانتخابية Representative Shura)، أم بالمشاركة المباشرة للأفراد، والجماعات، ومنظمات المجتمع المدني، ومراكز الدراسات والفكر، في حوار السياسات العامة،

(١) يعتقد عبد اللطيف أنَّ السلطة التشريعية في الإسلام مُقيَّدة باحتمالات النصوص الظنية الدلالة والقطعية الثبوت، وبإجماع فقهاء المسلمين، لا سيَّما في عهد الخلفاء الراشدين. انظر:

- عبداللطيف، حسن. **الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٠م.

(٢) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٣) الريسوني، **الأمة هي الأصل**، مرجع سابق.

وتقليب الآراء حولها في المرحلة ما بين الانتخابات (الشورىٰ الحوارية أو شورىٰ الرأي Deliberative Shura).[1]

ب- تأصيل فقه الشورىٰ ومأسسته: دعائم الشورىٰ وأصولها الشرعية:

في معرض تقرير أهمية الشورىٰ في الدولة التنموية ذات المرجعية الإسلامية، وما إذا كانت الشورىٰ الحوارية مُعلِمة أم مُلزِمة؛ ركَّز فقه الشورىٰ قديماً وحديثاً علىٰ آيات الشورىٰ وعموم أفعال النبي ﷺ وأقواله، وممارسات الخلفاء الراشدين،[2] بيد أنَّ الاحتكام إلىٰ القرآن الكريم لا يحصر نفسه في الألفاظ، وإنَّما يتعدّاها لتشمل المعاني.

صحيحٌ أنَّ آيات الشورىٰ هي من آيات الأحكام الجماعية والمجْمَلة القطعية الثبوت والظنية الدلالة، وهي لا تجزم بإلزامية الشورىٰ الحوارية، ولا تجزم أيضاً

---

(١) النمط الرئيس الثالث للديمقراطية وهو الديمقراطية الليبرالية التي تمثِّل المزيج الفريد بين حكم الشعب وحقوق الفرد؛ إذ يُمنَح الفرد حريات (سلبية) وحقوقاً مدنية لا يُمكِن للأغلبية تحدّيها. وهذا النمط يقع في نظام القيم الإسلامي أساساً ضمن منطقة المباح (الأصل في الأشياء الإباحة)، ويتضمَّن الحقوق الأساسية للفرد والأقليات في إطار الهوية الثقافية والنظام العام، بما في ذلك حرية العقيدة والعبادة وَفق القاعدة الشرعية العامة: "لا إكراه في الدين". انظر:

- Mounk, Y. *The People vs. Democracy: Why our Freedom is in Danger and How to Save It*. Cambridge: Harvard University Press. 2018 (ياشا مونك: الشعب مقابل الديمقراطية).

أمّا الأدلة بخصوص عدم التناقض المُتأصِّل بين الإسلام والحرية الفردية فعديدة؛ ذلك أنَّ الالتزام الديني ينبع عادة من الذات، ومن دون إكراه. ومن المُلاحَظ أنَّ نظام القيم الإسلامي ثابت في الأساسيات، ومرن في الفروع والظنيات؛ ما يمنح الفرد حرية أكبر لاختيار المذهب الفقهي. وبالمقابل، يوجد المكروه، والمندوب، بعيداً عن ثنائية "افعل، ولا تفعل" كما في القوانين الوضعية، حتىٰ إنَّ بعض المُفكِّرين الغربيين تمكَّنوا من استخلاص إسلام ليبرالي من النصوص والمقاصد الشرعية. انظر:

- Kurzman, C. ed. *Liberal Islam: A Sourcebook***.** Oxford Academic Press, Oxford: 1998.

(تشارلز كورزمان: الإسلام الليبرالي: كتاب مرجعي).

(٢) أبو فارس، **حكم الشورىٰ في الإسلام ونتيجتها**، مرجع سابق.

أنَّها مُعلمة؛[1] غير أنَّه يوجد عدد من الأدلة النصية والسُّننية والمقاصدية، إلى جانب ممارسات النبوة والصحابة التي تدعم مبدأ الشورى الحوارية (شورى الرأي) وإلزاميته ابتداءً وانتهاءً -على الأقل- في المسائل الاستراتيجية، وقضايا السياسة العامة الأساسية، وأبرز هذه الأدلة الشرعية:

- سُنَّة التدافع المشترك في الأرض. فإذا أوجد الله ﷻ في الأرض سُنناً مجتمعيةً لمنع الفساد والظلم وتعزيز العدل والقسط، فإنَّ الأخذ بها يُعَدُّ فريضة.[2] فالشورى الملزمة تُسهِم في منع الفساد، وترويض القوَّة والأنانية والطغيان البشري على الساحة السياسية. قال تعالى: ﴿كَلَّآ إِنَّ ٱلۡإِنسَٰنَ لَيَطۡغَىٰٓ ٦﴾ [العلق: ٦].
- الشورى المُلزِمة هي آلية مؤسسية ومُنضبِطة لتحقيق مبدأ التواصي بالحق الوارد في سورة العصر، التي أقسم فيها الله ﷻ بأنَّ مَنْ لم يأخذ بهذا المبدأ فهو في طريق الخسران المبين.
- الشورى المُلزِمة هي أيضاً آلية مؤسسية ومُنظَّمة لتحقيق مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (بحسب استدلال الشيخ محمد عبده).
- العمل وَفقاً لمبدأ عدم عصمة الفرد من الخطأ، وعصمة الأُمَّة كلها من الضلال؛ إذ رأى جمهور أهل العلم (من السُّنَّة تحديداً) أنَّ الأُمَّة معصومة من الاجتماع على الضلال، وأنَّ العصمة هي فقط لمجموع الأُمَّة، لا لأيِّ فرد أو جماعة فيها. وهذا المبدأ يدعم إلزامية شورى الأُمَّة.

---

(١) لا خلاف بين فقهاء السلف والخلف على إلزامية الشورى في اختيار أولي الأمر من حيث المبدأ، إلّا رُبَّما في حالة الضروريات التي تبيح المحظورات. والخلاف هو على إلزامية الشورى في صياغة القرارات، أو السياسات العامة، بعد اختيار القادة وَفقاً للبيعة وإجماع الأُمَّة (الشورى النيابية المُلزِمة).

(٢) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

- مكافحة الطغيان والظاهرة الفرعونية التي أسهب القرآن الكريم في ذمِّها في قصة موسىٰ عليه السلام وغيرها. قال تعالىٰ: ﴿مَآ أُرِيكُمْ إِلَّا مَآ أَرَىٰ﴾ [غافر: ٢٩]. وقد أطلق عليها محمد الغزالي اسم الوثنية السياسية.(١)
- ممارسات الصحابة والخلفاء الراشدين (إنْ رأيتم خيراً فأعينوني، وإنْ رأيتم شراً فقوِّموني).
- الإسهام في تحقيق مقاصد عليا عديدة للشريعة، أبرزها: مقصد إقامة العدل بين الناس،(٢) وعمارة الأرض وحفظ نظام التعايش فيها،(٣) وضمان مصالح الأُمَّة.(٤) والمقصد الأخير يتحقَّق باتِّخاذ القرارات الجماعية الرشيدة في منطقة العفو والمصالح المُرسَلة، بما لا يتجاهل هوية المجتمع كله ومصالحه.
- حاجة المجتمع الإسلامي الملِحَّة إلىٰ الشورىٰ في مجالات عديدة: ما لا نص فيه، والظنيات، والضروريات العامة، والنوازل، وتطبيق المُحْكمات والبيِّنات وأُمِّ الكتاب.
- اعتماد الإسلام علىٰ السوق الحُرَّة بوصفها آلية عامة لتخصيص الموارد، وأداة للتصويت الاقتصادي والاختيار الحر، مع تنظيمها بالحسبة والمنافسة. وبالقياس، فإنَّ الشورىٰ والانتخابات الحُرَّة هما الأداتان في السوق السياسية؛ إذ يسود الاختيار الحر بشقيه: اختيار القادة، واختيار السياسات العامة ضمن حدود الشرع.
- دلالات دستور (أو وثيقة) المدينة المنورة التشاركي الذي شمل أطراف مجتمع المدينة المُتعدِّد الأديان.

---

(١) الغزالي، محمد. **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.

(٢) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**، مرجع سابق.

(٣) الفاسي، علال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.

(٤) العلاف، **فلسفة الحضارة الإسلامية: الرؤية الغزالية**، مرجع سابق.

- إطلاق اسم الشورىٰ علىٰ سورة كاملة في القرآن الكريم؛ دلالةً علىٰ أهمية مؤسسة الشورىٰ وممارساتها في حوكمة المجتمعات والدول علىٰ المستوىٰ الكلي (المجتمع والدولة) أو الجزئي (مثل الأُسرة والجمعيات والأحزاب).
- تحقيق ميزة العقل الجماعي أو المؤسسي، أو ما أطلق عليه القرآن الكريم اسم أُولي الألباب بصيغة الجمع دائماً من دون المفرد.

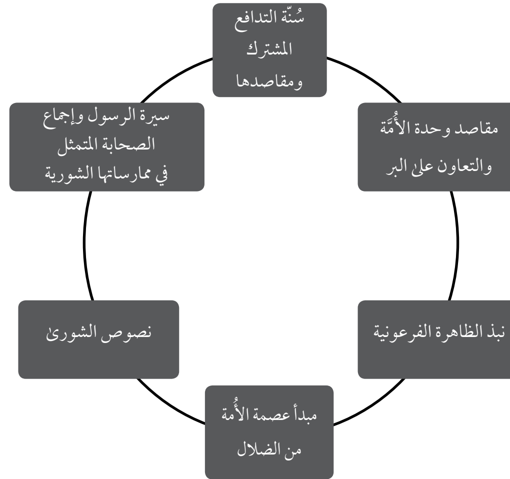
بعد تعداد دعائم الشورىٰ بنوعيها: النيابية، والحوارية، سنعرض الآن لستةٍ من أصول فقه الشورىٰ. وهذا الفقه -بمنظوره المُتكامِل- جزء لا يتجزأ من نظرية المجتمع والدولة والمعرفة في الإسلام، التي تعتمد علىٰ سُنَّة إلهية كبرىٰ ورفيعة المستوىٰ، هي سُنَّة التدافع المشترك.[1] وتُؤكِّد هذه السُّنَّة الحاجة المِلِحَّة إلىٰ المشاركة في السياسات العامة، والتغيير السلمي، وتعدُّد مراكز القوىٰ، والضوابط والتوازنات، والتناصح، والتواصي بالحق، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ظروف ومجالات عديدة من الإجراءات والسياسات العامة.[2] وبجانب هذا القانون الوجودي الثابت، تقع سيرة الرسول، وإجماع الصحابة والخلفاء الراشدين في مجال ممارساتهم الشورية،[3] وتحقيق عدد من المقاصد العامة القطعية مثل: وحدة الأُمَّة، والتعاون علىٰ البر، ونبذ الظاهرة الفرعونية. وكذلك مبدأ عصمة الأُمَّة كلها من الضلال، وآيات الشورىٰ، وأحاديث الشورىٰ.

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٢) إنَّ ضمان النظام العام والتطوُّر في المجتمعات يتطلَّب أيضاً آليات تعاونية (الخير المشترك الموضوعي، ورأس المال الاجتماعي)، وأخرىٰ قهرية (القانون والقضاء)، وتبادلية (الأسواق الفاعلة والعادلة). بيد أنَّ التركيز هنا يقتصر علىٰ العمليات المجتمعية المُرتبِطة بإدارة التعدُّدية، والمعرفة، وترويض القوَّة، ومنع الفساد في المجتمعات السياسية.

(٣) إجماع الصحابة في العصر الأوَّل هو أسهل أنواع الإجماع تحقُّقاً؛ لأنَّ الصحابة (في المدينة المنورة) هم أكثر تجمُّعاً، وأقل انتشاراً وعدداً؛ ما يجعل ظروف تحقُّق الإجماع مُمكِنة عملياً. انظر:
- الزرقا، **المدخل الفقهي العام**، مرجع سابق.

الأصول الستة لفقه الشورىٰ



المصدر: المُؤلِّف.

والتدافع قانون مجتمعي استراتيجي ومُتعدِّد الأبعاد، ليس فقط في مجال العلاقات بين الأُمم، أو الصراع الأزلي بين الخير والشر، أو بين أهل الباطل أنفسهم، وإنَّما يشمل بناء المجتمعات الصحية، والدولة العقلانية، وبقاءَها، وازدهارها، وتمكينها. وهو من أسس عملية الاستدامة الدنيوية، والبحث عن خيارات مجتمعية تنفع الناس.(١)

وخلافاً لفكرة صراع الحضارات للغربي صامويل هنتنجتون S. Huntington، ورأي بعض المُفسِّرين، فإنَّ للتدافع معنىً واسعاً ومُتنوِّعاً ومُتبايِناً في صوره تبعاً لمعايير عِدَّة، أبرزها:

- الشِّدَّة (اللجوء إلىٰ اللين والدفع بالتي هي أحسن، أو اللجوء إلىٰ التشريع، أو إلىٰ القوَّة القاهرة).
- الآليات ووسائل العمل (الدعوة، والشورىٰ والعملية السياسية

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

والأحزاب، ومنظمات المجتمع المدني، والحوار بخصوص السياسات العامة، والقتال والحروب بين الدول، والتدخُّل الحكومي في الأسواق المحلية والدولية، وقوانين المنافسة وتشريعاتها ومنع الاحتكار).

- مجال التدافع ونطاقه (التدافع بين الحضارات، التدافع داخل المجتمع الواحد على اختلاف أنواعه: العلمي، السياسي، القانوني، الاقتصادي، الإعلامي، ...). فمثلاً، يُعَدُّ التدافع الاقتصادي مُحرِّكاً لتحقيق الكفاءة والحوكمة الاقتصادية الفضلى عن طريق التنافس الشريف داخل السوق الحُرَّة.

وفي ما يأتي الأدلة على أهمية وتعدُّد صور التدافع، وتباين وسائله:

- قال تعالى: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٍ لَّهُدِّمَتۡ صَوَٰمِعُ وَبِيَعٞ وَصَلَوَٰتٞ وَمَسَٰجِدُ يُذۡكَرُ فِيهَا ٱسۡمُ ٱللَّهِ كَثِيرٗاۗ﴾ [الحج: ٤٠].

- قال تعالى: ﴿وَلَوۡلَا دَفۡعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعۡضَهُم بِبَعۡضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلۡأَرۡضُ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ ذُو فَضۡلٍ عَلَى ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٥١﴾ [البقرة: ٢٥١].

فقد نصَّت هاتان الآيتان على عمومية الناس، ولم تختصّا فقط بالمسلمين، أو بالحضارة الإسلامية، وتحدَّثت كلٌّ منهما عن التدافع المشترك (بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ) بصورة عامة، ولم تتحدَّثا حصراً عن التدافع أحادي الجانب، أو عن الصراع بين الخير والشر، أو العلاقة بين الحق الصرف والباطل المُطلَق، على أهمية هذا البُعْد، والدليل الأخير على تعدد صور التدافع في الآيتين قاعدة: "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب".

وعملياً، فإنَّ هذا القانون السُّنني يفضي إلى مبدأ دستوري معاصر وأساسي في الحوكمة السياسية، هو مبدأ فصل السلطات و"الضوابط والتوازنات"، وإنَّ اللجوء إلى هذه الآلية الديمقراطية، أو الترتيب المؤسسي للسلطة، يعني فصل السلطات القضائية والفقهية والتشريعية والتنفيذية والإعلامية في المجتمع الإسلامي، ولا يعني فصل الدين عن الدولة؛ إذ تظل محكمات الشريعة والشورى التابعة قائدتين للجميع، وقاطرتين لهم.

أمّا مبدأ عصمة الأُمَّة، فيستند إلىٰ أحاديث نبوية مُتَّفِقة المعنىٰ، مثل قوله ﷺ: "لا تجتمع أمتي علىٰ الضلال"، وهو حديث مشهور المتن، وذو أسانيد كثيرة، وشواهد مُتعدِّدة بحسب الدوري.(١) وهذه الأحاديث النبوية، وإنْ لم تكن متواترة بوصفها أخبار آحاد، إلّا أنَّ القدر المشترك بينها (وهو عصمة الأُمَّة من الضلال) متواتر. والتواتر المعنوي كاللفظي في إفادته العلم.(٢) ويستند هذا المبدأ أيضاً إلىٰ آيات قرآنية، مثل قوله تعالىٰ: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلۡنَٰكُمۡ أُمَّةٗ وَسَطٗا﴾ [البقرة: ١٤٣].

وحتىٰ إذا اعتبرنا مبدأ عصمة الأُمَّة من الضلال غير قطعي، فإنَّ هذا لا يقتضي أبداً تجاهل الأُمَّة، ومن المهم إدراك مغالطة الكمال Nirvana Fallacy في هذا الشأن. فالمجادلة في أنَّ الجماهير جاهلة عموماً، وأنَّها غير معصومة بالضرورة من الخطأ، ليست سوىٰ جدل جزئي لا يوجِب إقصاء الجماهير؛ لأنَّ البديل (الأقلية أو النخبة أو الدكتاتور) أيضاً يخضع -بنسب احتمالية مرتفعة- للوقوع في الأنانية الذاتية، واستغلال السلطة بسبب الموارد المتنامية لدىٰ الدولة، ثم ارتكاب الأخطاء الجماعية، ورُبَّما الكارثية. وبوجه عام، فإنَّ الجماهير قد تكون أكثر رشداً من منظور العقلانية الجوهرية، في حين تكون النخب المتعدِّدة أكثر قدرة علىٰ تقييم خيارات السياسة من منظور العقلانية الأداتية أو الفنية.

وإذا وُجِد استثناء فريد لعصمة جماعة من الضلال، فهو لجماعة أو إجماع الصحابة والخلفاء الراشدين.(٣) غير أنَّه من التجاوز علىٰ الحق تعميم ذلك علىٰ جماعة معاصرة، أو غير معاصرة أُخرىٰ، حتىٰ لو كانت من أهل الخبرة والصلاح،

---

(١) الدوري، قحطان. **الشورىٰ بين النظرية والتطبيق**، بيروت: كُتَّاب ناشرون، ٢٠١٧م.

(٢) آل مغيرة، عبدالله. "الإجماع التركي: دراسة تأصيلية تطبيقية"، **مجلة الجمعية الفقهية السعودية**، العدد (١٠)، رمضان، ٢٠١١م.

(٣) أبو زينة، يحيىٰ. "منهج القطع والظن في أصول الفقه"، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزة، ٢٠١٠م.

أو من أهل الحل والعقد، ما دامت لا تُمثِّل الأُمَّة كلها.[1]

وعملياً، فإنَّ مبدأ عصمة الأُمَّة -حتىٰ لو عُدَّ أقل قطعية من حيث الدلالة والثبوت- أساسي في تأصيل الشورىٰ الحوارية؛ إذ يولي الأُمَّة وإجماعها أهمية خاصة. والأمر القرآني بالشورىٰ ورد عاماً، ولم يستثنِ العوام.[2] وعلىٰ المنوال نفسه، فمن التعصُّب الإصرار علىٰ تعريفٍ ضيِّق للإجماع، يشمل فقط نخبة مُنتقاة من الأُمَّة (مثل: أهل الحل والعقد، والعلماء، وأهل المدينة، وأهل البيت). صحيحٌ أنَّ ذلك قد يكون مُسوّغاً تاريخياً؛ لنقص المواصلات، وغياب تقنية الاتصالات[3]، لكنَّه في ظلِّ الديمقراطيات الحديثة، والتصويت، والربط الإلكتروني، فقد كثيراً من مصداقيته. وإنَّ إجماع الصحابة هو أيضاً لمصلحة حُجِّية الشورىٰ المُلزِمة بنوعيها كما يعكس ذلك عدداً من ممارساتهم العملية.

وبحسب الحُجِّية والقطعية في الأصول الستة لفقه الشورىٰ (انظر: مصفوفة حُجِّية أصول فقه الشورىٰ أدناه)، فإنَّ قانون التدافع المشترك هو أقواها من حيث إنَّه قطعي الثبوت وقطعي الدلالة رغم أنه مجمل. يليه في القطعية الارتكاز إلىٰ مقاصد الشورىٰ، مثل: التعاون علىٰ البر، والاقتراب من العدل. أمّا مبدأ عصمة الأُمَّة من

---

(١) من الموضوعية التنويه بأنَّ تمثيل أهل الحل والعقد للأُمَّة بمثابة مُتغيرٍ متصل وغير ثنائي الطابع (تمثِّل، لا تُمثِّل). ففي حال الاختيار الطبيعي (الجماهيري)، وفي حال الانتخابات الحُرَّة والعادلة والفاعلة؛ إذ تتسم الأغلبية بعدم الجهل، أو فقر الحال؛ فإنَّ أهل الحلِّ والعقد يُمثِّلون الأُمَّة بصورة كبيرة. وفي المقابل، كلَّما غاب الانتقاء الطبيعي أو الشعبي، أو كانت الانتخابات مشوبة بنقائص عديدة، ليس أقلها المال السياسي، والتدخُّل المركزي، وسيادة الجهل لدىٰ الجماهير، والأنانية لدىٰ النخبة؛ كان تمثيل أهل الحلِّ والعقد (سواء أكانوا مُعيَّنين أم مُنتخَبين) أقل درجة، وقد ينعدم إذا ساءت الحال.

(٢) ذويب، حمادي. **مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م.

(٣) انظر:
- طلبة، الحضرمي. **الشورىٰ الشرعية وطرق تطبيقها والفرق بينها وبين شورىٰ الديمقراطية**، مركز سلف للبحث والدراسات، ٢٠١٧م.
- أبو فارس، النظام السياسي في الإسلام، مرجع سابق.

الضلال فهو أقل قطعية أيضاً من قانون التدافع باستثناء إجماع الصحابة، في حين أنَّ نصوص الشورىٰ قطعية الثبوت وظنية الدلالة (من حيث إلزامية الشورىٰ انتهاءً).

مصفوفة حُجِّية أصول فقه الشورىٰ

	قطعية الدلالة	ظنية الدلالة[1]
قطعية الثبوت	- سُنَّة التدافع المشترك ومقاصدها. - سيرة الرسول وإجماع الصحابة. - مقصد وحدة الأُمَّة. - مقصد التعاون علىٰ البر. - مقصد العدل. - تقبيح الظاهرة الفرعونية.	- الآيات القرآنية والأحاديث النبوية المُتعلِّقة بالشورىٰ (مُجمَلة أو ظنية من منظور إلزامية الشورىٰ الحوارية انتهاءً).
ظنية الثبوت	- عصمة الأُمَّة.	-

المصدر: المُؤلِّف

وحتىٰ إذا كان مبدأ عصمة الأُمَّة ظني الحُجَّة، فإنَّه يتقوّىٰ بأصول الشورىٰ الخمسة الأُخرىٰ، بل إنَّ إجماع الصحابة القطعي يُؤكِّد أهمية تجربة الشورىٰ في عهد الخلفاء الراشدين، ولا سيما أبو بكر وعمر.[2]

(١) ظنية الدلالة لا تعني الجهل أو الشكَّ، أو التردُّد بين نقيضين بلا ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر (ثقة بما نسبته ٥٠٪ بين التفسيرين)، وإنَّما قد تعني الترجيح بنسبة تتراوح بين (٥٠٪) و(٩٩٪)، ولكنْ من دون الوصول إلىٰ درجة اليقين أو القطع (١٠٠٪).

(٢) أفاد عبد الرازق السنهوري بأنَّ الفارق الجوهري بين الخلافة الراشدة والخلافة الناقصة هو الالتزام بالشورىٰ. انظر:

- الشاوي، **فقه الشورىٰ والاستشارة**، مرجع سابق.

ت- إشكالية الشورى الحوارية؛ مُلزِمة أم مُعلِمة؟

لا خلاف بين جمهور أهل السُّنَّة والمعتزلة على أنَّ الأُمَّة هي صاحبة الحق في اختيار الإمام وَفقاً لمبدأ الشورى؛[1] أيْ رفض فكرة النص على الإمامة، واعتماد مبدأ الاختيار والتصويت.[2] لكنَّ السؤال الرئيس في فقه الشورى الذي يبحث عن إجابة شافية هو: هل الشورى الحوارية مُلزِمة ابتداءً (المبادرة إلى طلب الشورى)، ومُلزِمة انتهاءً (الالتزام بنتيجة الشورى ورأي الأكثرية)، أم أنَّها مُلزِمة ابتداءً فحسب؟.[3] لخَّص أحد الباحثين في الفقه السياسي الإسلامي آراء المُتقدِّمين والمُتأخِّرين بقوله: "أمّا حكم المشاورة؛ فالذي عليه عامة علماء السلف أنَّ الشورى [الحوارية] مندوب إليها ليست بواجبة، والذي عليه عامة المعاصرين أنَّ الشورى واجبة. ويُفصِّل بعض المعاصرين، فيرى أنَّ الشورى تجب في بعض المسائل، بينما لا تجب في بعض المسائل الأُخرى".[4]

قبل الإجابة عن السؤال السابق، من المهم تذكُّر أنَّ الإسلام تبنّى سُنَّة التدافع لكيلا يطغى الإنسان على أخيه الإنسان، ومنع الفساد من الاستشراء، لا سيَّما أنَّ الشريعة منحت على الأغلب الأُمَّة كلها العصمة بعد وفاة سيد المرسلين ﷺ، فضلاً عن وجود عدد من الأدلة النصية والمقاصدية الأُخرى التي تُعزِّز إلزامية الشورى

---

(١) أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق.

(٢) حتى إنَّ عدداً من فقهاء الشيعة الاثني عشرية يعتقدون (فكراً معاصراً وممارسةً عمليةً) بضرورة الشورى النيابية في أثناء غياب الإمام المعصوم. انظر:

- عتوم، محمد. **النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الإثنى عشرية: دراسة تحليلية نقدية**، عمّان: دار البشير، ١٩٨٨م.
- النائيني، محمد. **تنبيه الأمة وتنزيه الملة**، تقديم: الشيماء العقالي، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م.

(٣) يرى معميش أنَّ هذه المسألة حسّاسة، وأنَّه "ينبني عليها النظام السياسي في الإسلام". انظر:

- معيمش، عز الدين. الشورى بين النص والتاريخ، **مجلة إسلامية المعرفة**، مرجع سابق، ص ١٨.

(٤) الشريف، محمد بن شاكر. **مقدمة في فقه النظام السياسي**، بيت المقدس، ٢٠١٨م.

الحوارية والنيابية المذكورة آنفاً؛ ما يُؤسِّس لقاعدة صُلْبة يقوم عليها **مبدأ أولوية الشورىٰ**، وهو مبدأ يجزم أنَّ الشورىٰ هي الأصل في الحوكمة العامة.

ولكنْ، هل تجاهل علماء السلف عموماً الأدلة النصية والمقاصدية المذكورة آنفاً عند قولهم بأنَّ الشورىٰ الحوارية مُلزِمة ابتداءً، وأنَّها ليست مُلزِمة انتهاءً؟ ومن منظور عملي، هل يجب أنْ تُلزَم السلطة التنفيذية بمشورة السلطة التشريعية عند اتِّخاذها القرارات التنفيذية الجزئية واليومية والفنية البحتة، أم أنَّها مُلزِمة فقط في القوانين والقرارات الاستراتيجية والسياسات العامة المصيرية؟ أليس من المنطقي أنْ يكون لكل سلطة صلاحياتها ومجالاتها وحدودها، وإلّا انتفت الحاجة إليها؟ وهي سلطات تنفصل، وتتدافع، وتتكامل، وتتعاون لتحقيق الخير المشترك للمجتمع الإسلامي، علماً بأنَّ لسيادة صفة الإجمال وغياب قطعية الإلزام في آياتي الشورىٰ تحديداً؛ دلالةً قد يصعب تجاهلها بصورة كاملة، حتىٰ في حال وجود قرائن تُفصِّل ذلك.

وبناءً علىٰ ما سبق، فقد يتوارد إلىٰ الذهن السؤال الآتي: متىٰ تكون الشورىٰ مُعلِمة أو مُلزِمة انتهاءً؟ وهو سؤال مُهِم مقارنةً بالسؤال الفقهي التقليدي: هل الشورىٰ مُلزِمة أم مُعلِمة انتهاءً؟[1] والجدول الآتي يُفصِّل في هذه المسألة من دون انتقاص من أهمية مبدأ أولوية الشورىٰ.

---

(١) من أبرز المعاصرين القلائل الذين قالوا: إنَّ الشورىٰ مُلزِمة في حالات، ومُعلِمة في حالات أُخرىٰ:

- القاضي توفيق الشاوي، في كتابه "**فقه الشورىٰ والاستشارة**" مرجع سابق.
- الحلو، ماجد. في كتابه "**الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية**"، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٠م.
- عزَّت، هبة. في كتاب **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.

أمّا العلّامة القرضاوي، وفي ضوء غياب النص القطعي الذي يتجاوز حدود الزمان والمكان، فقال في كتابه "من فقه الدولة في الإسلام": "ومهما يكن من خلاف، فإنْ رأت الأُمَّة أو جماعة منها أنْ تأخذ برأي الإلزام في الشورىٰ، فإنَّ الخلاف يرتفع، ويصبح الالتزام بما اتُّفِق عليه واجباً شرعياً". انظر:

- القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق، ص١٤٦.

الشورى العامة من حيث إنَّها مُعلِمة أو مُلزِمة: حالات تأشيرية

مُلزِمة	مُعلِمة غالباً[(١)]	غير مُلزِمة[(٢)]
اختيار الرئيس (الإمام) وأعضاء مجلس الشورى.	موافقة الأُمَّة على تفويض الرئيس جزءاً من صلاحياتها الدستورية استناداً إلى مبدأ الشورى في تنظيم الشورى (الريسوني، ٢٠٠٧) كما في حال الضرورة الطارئة.	- القرارات اليومية للحكومة التنفيذية.
معاهدات السلام، وقرار تكليف الجيش بمهام قتالية خارج البلاد.	تساوي أعداد أصوات أعضاء مجلس الشورى بخصوص مشكلة السياسة العامة قيد النقاش والتصويت.	- القرارات الاعتيادية (الروتينية).
إقرار الدستور أو تعديلاته عن طريق الشورى أو الاستفتاء الشعبي.	وجود صعوبات في تجميع الآراء، وتشعُّبها، وتناقضها (أكثر من ثلاثة آراء متنافية الظهور مثلاً)، وعدم التوصُّل إلى أغلبية مُوحَّدة ومُتَّسِقة بسبب انطباق نظرية استحالة أرو Arrow's Impossibility Theorem	- القرارات والتشريعات الفنية البحتة.
إصدار التشريعات الأساسية، مثل: قانون الشورى وقانون الانتخاب.	في عقلانية الوسائل واختيار أفضل الطرائق الفنية، لتحقيق مقصد شرعي مُتَّفَق عليه.	
إقرار السياسات العامة العليا، والقرارات الاستراتيجية البعيدة المدى، والنوازل، والضروريات.		

المصدر: المُؤلِّف.

(١) من دون استبعاد الحاجة إلى الشورى والمساءلة العامة عند تقييم نتائج القرارات الحكومية ضمن إطار الرقابة اللاحقة.

(٢) ومن منظور آخر، يُمكِن تصنيف قضايا الشورى إلى المصفوفة الرباعية الآتية التي تُلخِّص متى تكون الشورى الحوارية مُلزِمة، ومتى لا تكون كذلك، ومتى تكون الشورى الحوارية في "المنطقة الرمادية".

وبهذا الخصوص، يمكن تصنيف قضايا السياسة الشرعية العامة فيما يخص إخضاعها للشورىٰ الملزمة في بعدين رئيسين هما: الأهمية الإستراتيجية والتعقيد. فالشورىٰ دوماً ملزمة في القضايا الإستراتيجية الأكثر أهمية، لكنها غير ملزمة في القضايا الأقل أهمية وغير المعقدة. ولكن في حالة التعقيد والغموض المتأصل، فإن إلزامية الشورىٰ تعتمد علىٰ الحالة، ولا يمكن التعميم بعدم الزامية الشورىٰ، حتىٰ عند الادعاء بعدم الأهمية.

		الأهمية(١)	
		أكثر أهمية	**أقل أهمية**
التعقيد	**أكثر تعقيداً:**	مُلْزمة.	(دراسة كل حالة علىٰ حِدَة).
	أقل تعقيداً:	مُلزِمة.	غير مُلزِمة.

إنَّ هذه المصفوفة تُفسِّر غالباً سبب غياب نص قطعي وتفصيلي عن إلزامية (أو عدم إلزامية) الشورىٰ الحوارية في كل الحالات والظروف وتأكيد النص والممارسة علىٰ المبدأ والقاعدة العامة. وهذا النص -إنْ وُجِد- سيَحُدُّ بصورة جوهرية من سلطة الإمام أو مجلس الشورىٰ.

ث- معالم الشورىٰ الحوارية في الإسلام:

يُبيِّن الجدول الآتي أسس الشورىٰ الحوارية (شورىٰ الرأي) في المجتمع الإسلامي:

---

(١) المصدر: المُؤلِّف، استناداً إلىٰ معياري الأهمية والغموض اللذيْنِ أشار إليهما:

- الحلو، ماجد. **الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية**، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٠م

معالم الشورىٰ الحوارية في المجتمع الإسلامي النشط[1]

الطبيعة الأساسية:	- اللامركزية، والمشاركة الفاعلة، والمساواة في الحوار: لا توجد نخبة أو أقلية مغلقة ومُوحَّدة ومُحدَّدة مُتخصِّصة في تحديد الخير المشترك للمجتمع. - العمل بمبدأ أسبقية الأُمَّة وأولويتها.
الهدف:	- التوصُّل إلىٰ الحكم الشرعي الموضوعي/ الأقرب الىٰ الموضوعي.
نطاق الشورىٰ:	- منطقة الظنيات وتطبيق القطعيات
المُحدِّدات الأساسية:	- عدم الخضوع للأنانية أو التسلُّط الاعتباطي من الآخرين.
أبرز المؤسسات:	- مجلس الشورىٰ. - الإعلام الحر. - لقاءات الشراكة بين الأُمَّة والحكومة.
المنهجية:	- فهم الظني في ضوء القطعي والإحاطة بالمآلات.
الفرد المشارك:	- محيط بالنصوص، ومُطَّلع عليها جيداً. - مُستوعِب للمقاصد. - مُتحفِّز للمشاركة.
الحافز:	- إيثاري عموماً: الخير المشترك المُستنِد إلىٰ الشريعة، والنظر إلىٰ قرار المشاركة في الشورىٰ بوصفه واجباً لا قراراً نفعياً.
الموقف من آراء الآخرين:	- رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب (خارج إطار القطعيات).

(١) المجتمع النشط أو الفاعل Active Society بحسب مفهوم أميتاي إتزيوني Etzioni (١٩٦٨): هو مجتمع قادر بأفراده وجماعاته علىٰ التعبير عن قيمه وحاجاته، والمشاركة في أنشطة بناء الإجماع الوطني، ثم تحقيق قيمه عن طريق الفعل أو الإجراء الجماعي Collective Action.

مثال عملي:	- "يتولّىٰ أمرنا ويغفل عنّا".
نمط العقلانية:	- العقلانية التواصلية Communicative Rationality الساعية لتحقيق العقلانية الجوهرية Substantive Rationality.
دور الشورىٰ النيابية (التصويت والانتخابات والتمثيل)	- أساسي للشورىٰ الحوارية والمشاركة المباشرة في الحوكمة، ومكملاً لها.
علاقة الشورىٰ بقاعدة الأغلبية:	- استخدام قاعدة الأكثرية حلًّا أخير لمنع الشلل الشوري، وتوفير الإجراءات العامة Collective Actions.

المصدر: المُؤلِّف.

وفي ما يخصُّ عملية إعداد السياسات العامة في غير القطعيات، فإنَّ الشورىٰ الحوارية تختلف عن الديمقراطية الغربية المعاصرة في أنَّها ليست مُجرَّد تجميع ميكانيكي للتفضيلات الشخصية والأنانية للأفراد والجماعات، وإنَّما هي مساعٍ تشاورية للتوصُّل -قَدْر المستطاع- إلىٰ الخير المشترك الموضوعي في أثناء مرحلة ما بين الانتخابات. وهي أيضاً مساعٍ لتحقيق الحياة الفضلىٰ والعقلانية الجوهرية Substantive Rationality، لا مُجرَّد آلية وظيفية أو ميكانيكية لتحقيق تسوية أو حلول وسط لأكبر عدد من الرغبات الأنانية للأفراد والجماعات.[1] ولكنْ،

(١) الفلسفة الغربية المعاصرة ترتكز علىٰ مذهب الشكِّ الأخلاقي Moral Scepticism، بمعنىٰ الشكِّ في إمكانية التوصُّل -عن طريق الأدلة العقلية أو التجريبية- إلىٰ معرفة أخلاقية موضوعية مستقلة عن تفضيلات (أو رغبات) الأفراد أو جماعات المصالح الخاصة. ومن ثَمَّ، فإنَّ هذه الفلسفة العلمانية تستند أساساً إلىٰ نظرية شخصية للمعرفة الأخلاقية Subjective Epistemology، وهي نظرية عمادها جعل الإنسان ورغباته المقياس الوحيد للقيمة والفضيلة. انظر:

- Ricci, D. "Democracy and Commuity Power". I*n Political Power, Community and Democracy*. E. Keynes and D. Ricci eds.. Chicago: Rand McNally and Company. 1970.

(ديفيد ريسي: الديمقراطية وقوة المجتمع).

في أثناء الانتخابات، فإنَّ اختيار الأُمَّة يكون وَفقاً لِما تراه أفضل؛ أيْ أقرب إلىٰ التفضيلات الفردية المُستنِدة إلىٰ قناعات دينية ومعيشية.

وفي ظلِّ الأزمات والتحوُّلات المتسارعة اليوم في العالَم العربي والإسلامي، لا يوجد مفهوم أخلاقي جماعي وسياسي يفوق من حيث الأهمية الاستراتيجية مفهوم "الشورىٰ" الإسلامي. رغم ذلك، لا يزال رصيد الفقه الشرعي عاجزاً عن الصياغة والتأصيل لفقه مستقل ومتين ومُتجدِّد للشورىٰ، يُسهِم في إرساء فقه العمران التشاوري، وتحقيق التنمية المستقلة والمستدامة في العالَم العربي والإسلامي.

ولعلَّ الإشكالية تتمثَّل في تأصيل فقه الشورىٰ وتنزيله علىٰ واقع مختلف كل الاختلاف، وعدم نضجه تاريخياً، بعيداً عن فقه المسائل الجزئية؛[1] فقد ظلَّ فقه السياسة الشرعية، والفقه السياسي الإسلامي عموماً، أقل أبواب الفقه تطوُّراً وتجديداً.[2] وقد أشار إلىٰ ذلك المُتقدِّمون؛ إذ شكا الإمام ابن القيِّم من جمود فقهاء عصره في ميدان التشريعات السياسية.[3] أمّا في العصر الحديث، فيرىٰ الشنقيطي[4] في كتابه "الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرىٰ إلىٰ الربيع العربي" أنّ هدف فقه السياسة الشرعية في العصور الوسيطة كان أساساً "المحافظة علىٰ وحدة الأُمَّة"، وجعلها أولوية تفوق مسألة الشرعية السياسية.

---

(١) انظر:

- القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- الغزالي، محمد. **أزمة الشورىٰ في المجتمعات العربية والإسلامية**، القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠م.

(٢) النجار، عبد المجيد. "تجديد فقه السياسة الشرعية"، بحث مقدم في الدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، استنبول، ٢٠٠٦م.

(٣) القرضاوي، **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، مرجع سابق.

(٤) الشنقيطي **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق.

إذن، يوجد ضعف فقهي وفكري بخصوص مسألة الشورىٰ،[1] مقارنةً -علىٰ الأقل- بفروع الفقه السياسي الأُخرىٰ.[2] ومعظم المُتقدِّمين تجنَّبوا التوسُّع والتفصيل في الفقه السياسي لأسباب مُتعدِّدة،[3] حتىٰ إنَّ حُجَّة الاسلام الغزالي حذَّر من ذلك، قائلاً: "والمعرِض عن الخوض فيها [قضايا الإمامة] أسلم من الخائض فيها وإنْ أصاب، فكيف وإنْ أخطأ"،[4] مُنوِّهاً بأنَّ "... أكثر مسائل الإمامة وأحكامها مسائل فقهية ظنية يُحكَم فيها بموجب الرأي الغالب".[5] وكذلك خَلَط المتقدِّمون بين النص القطعي والتفسير (التأويل) البشري؛ ما جعلهم "يبغون مسلك القطع في مجال الظن"،[6] ثم عَدّوا -في ضوء غموض النص وضروريات

---

(١) انظر:

- بلقزيز، عبدالإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م.
- أبو زيد، حبيبة، **الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية**، مرجع سابق.

(٢) رأىٰ عبد اللطيف أنَّ علماء السلف قد توصَّلوا إلىٰ نظريات كاملة في السياسة والحكم، وأنَّ الإشكالية في ذلك تتمثَّل في أمرين: الأول: غياب التخصُّص والانفراد في البحث؛ أيْ إنَّ بحوثهم جاءت منثورة ومُشتَّتة في بطون كتب لعلوم عِدَّة، وتخصُّصات مُتنوِّعة، مثل: الفقه، والتفسير، والتاريخ، والسيرة، والفلسفة. والثاني: حمْل معظم بحوثهم أسماء وعناوين تختلف عمّا هو شائع اليوم. ولا شكَّ أنَّ هذا تعميم صحيح إلىٰ حدٍّ مُعيَّن، لكنَّه لا يُفسِّر سبب غياب الاستقلالية والانفراد في بحوث معظم السلف، وعلاقته المُحتمَلة بحرية الاجتهاد في الفقه السياسي، ونضج التخصُّص وأولويته البحثية. ويُمكِن القول: إنَّ فقه الشورىٰ الكلاسيكي تحديداً كان الأقل استقلالاً ونضجاً ونمواً من بين فروع الفقه. انظر:

- عبداللطيف، حسن، **الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٠م. ص٣.

(٣) انظر:

- فرحان، **السياسة الشرعية في كتاب فتح الباري لابن حجر العسقلاني**، مرجع سابق.
- المزيني، **تجديد فقه السياسة الشرعية: الشورىٰ نموذجاً**، مرجع سابق.

(٤) الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة: دار البشائر، ٢٠٠٩م.

(٥) الغزالي، **فضائح الباطنية**، مرجع سابق.

(٦) الجويني، **غياث الأمم في التياث الظلم**، مرجع سابق.

الواقع والخوف من الفتنة وميزان القوَّة بين السلطان والفقيه- الشورىٰ مُعلِمة وليست مُلزِمة في قضايا السياسة الشرعية العامة.(١)

ولا تزال كتابات العلماء الإصلاحيين المعاصرين منذ منتصف القرن التاسع عشر الميلادي -علىٰ أهميتها- بحاجة إلىٰ تعزيز وتمكين؛ إذ إنَّها تختزل -في معظمها- الموضوع عند الأساسيات، وتُكرِّر الآراء والخلافات الفقهية من دون تأصيل عميق وتطبيق عملي.

ج- تأصيل فقه الشورىٰ وتطبيقه:

يُمكِن للديمقراطية الليبرالية -بعد أزماتها المالية والاقتصادية المتتالية وتحدياتها المتزايدة في مجال الهُويَّة الجامعة والمبادئ الأخلاقية والمعنىٰ النهائي- أنْ تستفيد من الحضارة الإسلامية من منظور (لتَعَارَفُوا).(٢) وهذا أمر مُهِم للغرب، لا سيَّما أنَّ مساعي التسويغ المطلَق للديمقراطية منذ محاولة توماس ثورسون T. Thorson(٣) لم تكن حاسمة في ظلِّ النسبية الأخلاقية المُهيمِنة في الغرب.

---

(١) يرىٰ الحاج، أنَّ الجويني في كتابه "غيّاث الأُمم" والماوردي في كتابه "الأحكام السلطانية"، لم يتطرَّقا إلىٰ مفهوم "الشورىٰ" وآياتها. وبالمقابل، أكَّد الغزالي في كتابه "فضائح الباطنية، مرجع سابق"، علىٰ الشورىٰ. انظر:

- الحاج، عبدالرحمن. **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م، ص١٨٥، وص٢٣٤.

(٢) لتعرُّف فجوة المعنىٰ Meaning Gap وانعكاساتها علىٰ العالَم العلماني الغني اقتصادياً، انظر:

- Yaden, D. et al. "Secularism and the Science of Well-Being". In Phil Zuckerman and John R. Shook eds. *The Oxford Handbook of Secularism.* New York: Oxford University Press. 2017.

(ديفيد يادين وآخرون : العلمانية وعلم الرفاهية).

(3) Thorson, T. *The Logic of Democracy*. New York: Holt, Rinehart and Winston. 1962

(توماس ثورسون: منطق الديمقراطية) .

وهذا ما حدث فعلاً مطلع عصر النهضة والتنوير الغربي في الأندلس. في المقابل، لا حرج البتة –حسب رؤية هذا الكتاب- في ما يخصُّ استفادة العالَم العربي والإسلامي من الغرب في نقطة ضعفه الأساسية بعد حقبة الخلفاء الراشدين. ونقصد بذلك الوسائل وصيغ الحوكمة السياسية المعاصرة التي توصَّل إليها الغرب بعد قرون دامية من الصراعات على الموارد والقيم والهُوِيَّة، مثل: التصويت الجماهيري العام والحر، وقاعدة الأغلبية في اتِّخاذ السياسات العامة.

إنَّ وسائل الديمقراطية؛ أيِ الانتخابات الحُرَّة والنزيهة والتشاور في الشأن العام تبدو أشبه بآليةٍ لتحقيق مبادئ الشورى، ووحدة الأُمَّة، والإصلاح بين الناس (إصلاح ذات البين)، والتأليف بين قلوبهم. وهي مؤسسة لدعم الحسبة العامة، والعدل، والقسط، والتناصح، والتعاون على البر، ومنع الاستبداد والظلم والتنازع، وحفظ الكرامة البشرية والمال العام؛ فكلها غايات ومقاصد منصوص عليها شرعاً.

وقد يقول قائل: أجل، "ما لا يتمُّ الواجب إلّا به فهو واجب"، لكنَّ الإسلام لم ينصَّ على وسائل الديمقراطية، مُذكِّراً بقوله تعالى: ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]. وفي هذا السياق، نوَّه الغزالي[١] بأنَّ المجتمع النبوي كان بسيطاً، وأنَّه لم يكن بحاجة إلى عقد انتخابات شعبية ونشر صناديق اقتراع، مثلما انتفت الحاجة إلى جمع القرآن الكريم.

ثم إنَّ الديمقراطية ليست فقط التصويت والانتخابات، وإنَّما التشاور في الشأن العام Deliberative Democracy.[٢] والتاريخ الإسلامي النبوي والراشدي وما بعد الراشدي مُثقَل بالتطبيقات الشورية على هذه الشاكلة. ومن

---

(١) الغزالي، **أزمة الشورى في المجتمعات العربية والإسلامية**، مرجع سابق.

(٢) لتعرُّف المزيد عن المفهوم الأحدث للديمقراطية الحوارية (التشاورية)، انظر:

- Dryzek, J. *Deliberative Democracy nd Beyond: Liberals, Critics and Contestations*. Oxford: Oxford University Press, 2000 (جون درايزك: الديمقراطية التشاورية وما بعدها).

حيث المبدأ، فإنَّ الأدلة على وجوب الشورى وإلزاميتها في القضايا الاستراتيجية تتجاوز آياتي الشورى؛[1] سواء على مستوى النصوص الفردية أو على مستوى المقاصد العامة (مجموع النصوص).

غير أنَّ القرآن الكريم لم يُحدِّد تفاصيل تطبيق مبدأ الشورى؛ لأنَّ آلياتها وتشريعاتها وترتيباتها المؤسسية المثالية غير قابلة للتحديد التفصيلي بمعزل عن الزمان والمكان كما نوَّه بذلك أبو زهرة في كتابه الموسوعي "تاريخ المذاهب الإسلامية"؛[2] أيْ إنَّ آليات الشورى المثالية تتفاوت تبعاً للظرف Contextual. ومن ثَمَّ، فمن النقص الإصرار على التبيان التفصيلي للآليات المُثلى. فما يخدم مجتمعات سياسية محلية صغيرة وبسيطة قد لا يُناسِب مجتمعات كبيرة ومُعقَّدة، وفقه الشورى التقليدي يُركِّز على الحالة الأُولى من دون الثانية.

وفي هذا الشأن، يرى صلاح فرحان[3] أن "الإسلام ألزم المسلمين بقاعدة الشورى في الحكم، ولكنَّه لم يُبيِّن تفصيلاً كيف تتمُّ الشورى". ومن ثَمَّ، فإنَّ تفاصيل الشورى وتطبيقاتها هي من المصالح المُرسَلة (الاستصلاح)، ومن عوامل السعة والرحمة والمرونة في الشريعة. في حين أكَّدت عزَّت[4] وجوب تفعيل الخيال السياسي عموماً، وتوضيح علاقة الإسلام المعاصر -في فكر الإسلاميين- بالديمقراطية الليبرالية تحديداً. وفي ضوء ما سبق، لا حرج في الاستئناس بوسائل الديمقراطية الغربية، والاقتباس منها في ما يخصُّ تطبيقات الشورى في المجتمعات

---

(١) الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م. ص ١٠٩.

(٢) أبو زهرة، محمد، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، دار الفكر العربي، ١٩٧١م.

(٣) فرحان، **السياسة الشرعية في كتاب فتح الباري لابن حجر العسقلاني**، مرجع سابق. ص٧٥.

(٤) عزَّت، هبة. **الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م.

الإسلامية الكبيرة المعاصرة، إلى جانب تبنّي الترتيبات المؤسسية الفقهية اللازمة لضمان عدم التناقض مع قطعيات الشريعة.

فالسكوت عن تفاصيل الشورى هو -في واقع الحال- تشريع وتبيان للمسلمين بضرورة "وضع نُظُمها بما يُلائِم حالها" بحسب ما رآه الفقيه عبد الوهاب خلاف في كتابه "السياسة الشرعية".[1]

وممّا يزيد أهمية الاقتباس أنَّنا نعاني منذ ألف عام -على الأقل- غيابَ فقه الشورى، ومأسستها، وتطبيقاتها في بناء الأُمم؛ نتيجة ظروف وأسباب ليست أبدية[2]. بيد أنَّ العقل المسلم لن يقف عند حدود نقل التقنيات واستنساخها، وإنَّما سيعمل جاهداً من أجل الإبداع والتفكير الخلّاق في تطويرها وتكييفها بما يُناسِب أحوال الأُمَّة وتحدِّياتها.

ومن الناحية العملية، وعملاً بسُنَّة التدافع المشترك،[3] فليس ثمة مانع شرعي من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية؛ شرط اعتراف الأحزاب كلها بالإسلام عقيدةً وشريعةً، وعدم معاداته.[4] وللحيلولة دون تحوُّل الأُمَّة الواحدة إلى شِيَعٍ، ولضمان عدم التفرُّق في أصول الدين؛ يجب على الأحزاب أنْ تُعلِن التزامها بثلاثة مبادئ، هي: الإسهام في تحقيق

---

(١) خلاف، عبدالوهاب. **السياسة الشرعية في الشورى الدستورية والخارجية والمالية**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م، ص٤٣.

(٢) المزيني، تجديد **فقه السياسة الشرعية: الشورى نموذجاً**، مرجع سابق.

(٣) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٤) تعدُّد المذاهب الفقهية في الفرعيات والظنيات والمتشابهات هو حقيقة واقعة، وقبول التعدُّد في إطار الوحدة في مجال السياسة الشرعية ومشاريع النهضة وتفاصيل بناء الدول يُعَدُّ أكثر واقعية. ولكنْ، وكما نبَّه أحد مُحكِّمي مخطوطة هذا الكتاب، فلا بُدَّ من التفكير في طرائق عملية لضمان تجنُّب الصدام العقدي بين التيارات الدينية، والنأي بإدارة السياسة العامة بعيداً عن الصراع المُتأصِّل. انظر:
- القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق.

الخير المشترك الموضوعي للأُمَّة المُستنِد إلىٰ الثقافة المحلية القائدة، وتبنّي مبدأ عدم العصمة من الخطأ، وتحريم خطاب الكراهية والتكفير الفئوي.

وفي ما يخصُّ عملية إعداد السياسات العامة في غير القطعيات، فإنَّ الشورىٰ الإسلامية تختلف عن الديمقراطية الغربية المعاصرة في أنَّها ليست مُجرَّد تجميع للتفضيلات الشخصية للأفراد والجماعات، وإنَّما هي مساعٍ تشاورية للتوصُّل إلىٰ الخير المشترك الموضوعي، وإدارة التنوُّع في أثناء مرحلة ما بين الانتخابات. أمّا في أثناء الانتخابات، فإنَّ اختيار الأُمَّة لقياداتها يُمثِّل مشتركاً إنسانياً بين الشورىٰ النيابية والديمقراطية الغربية. يضاف إلىٰ ذلك أنَّ الشورىٰ الإسلامية هي شورىٰ دستورية تُخضِع سلطة الأكثرية وسياساتها العامة للنصوص، والسُّنن، والمقاصد، والقواعد الشرعية القطعية، مع وجود قابلية للمنافسة Contestability وتداول للسلطة من قِبَل أحزاب سياسية متنافسة، في حال أخفق الحزب الحاكم في تحقيق التزاماته الانتخابية، وطموحات الأُمَّة.

وقد أشار المفكر المقاصدي أحمد الريسوني في كتابه "الشورىٰ في معركة البناء"[1] إلىٰ أنَّ الشورىٰ وحدها ليست كافية لتحقيق الحياة الفضلىٰ، وأنَّه لا بُدَّ لذلك من العلم، والعمل، والأخلاق، والمؤسسات، والموارد الاقتصادية التشاركية. أمّا المُفكِّر فوكوياما فنبَّه لحاجة الديمقراطية الليبرالية إلىٰ الثقافة القائدة، ورأس المال الاجتماعي.[2] في حين أكَّد المُنظِّر السياسي روبرت دال (مُنظِّر التعدُّدية وداعمها

---

(١) الريسوني، أحمد. **الشورىٰ في معركة البناء**، عمّان: دار الرازي، والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م.

(٢) انظر:

- Fukuyama, F. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. Ibid.
  (فرانسيس فوكوياما: الثقة: الفضائل الاجتماعية وتحقيق الرخاء).
- Fukuyama, F. *Identity: the Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018 (فرانسيس فوكوياما: الهوية).

الأبرز) وجود "معضلات أساسية في الديمقراطية التعدُّدية".[1]

إذن، فليس المقصود هنا اقتباس القيم الليبرالية الغربية،[2] أو تشريع ما يُناقِض قطعيات الشريعة، أو الدعوة إلىٰ سيادة مستقلة للبشر لم يأذن بها الله تعالىٰ، وإنَّما المقصود تبنّي الآليات والوسائل الديمقراطية الكفيلة بتحقيق المبادئ والقيم والمقاصد الشورية في ما لا نص قطعياً فيه (لا سيَّما في منطقة الفراغ التشريعي). ومن منظور زمني بعد الميلاد، فإنَّ الديمقراطية المعاصرة -في صُلْبها المكافح للاستبداد والفساد علىٰ الأرض- هي بضاعتنا التي رُدَّت إلينا، وقد كنّا الرِّياديين فيها، ثم تبعْنا غيرنا.[3] فالشورىٰ جزء أساسي من الشريعة، وهي ليست طارئة، أو مُهيمِنة عليها.

ح- متطلَّبات نجاح الشورىٰ الإسلامية والتحدِّيات التي تواجهها: من اليوتوبيا إلىٰ الواقع:

حثَّ القرآن الكريم في كثير من آياته علىٰ المشاركة المجتمعية. قال تعالىٰ: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، بل إنَّ الأمر القرآني بالشورىٰ ورد

---

(1) Dahl, R. *Dilemmas of a Pluralist Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1982.

(روبرت دال: معضلات في الديمقراطية التعددية).

(٢) يرىٰ هنري مايو H. Mayo إنَّ الديمقراطية -خلافاً لليبرالية- ليست أيديولوجية؛ فلا تُعْنىٰ -مثلًا- بالغاية من الحكومة، وإنَّما من ثمّ ليست ديناً علمانياً بديلاً عن الدين بمعناه التقليدي. انظر:

- Mayo, H. "How Can We Justify Democracy"? *In* Edward Keynes and David Ricci eds. *Political Power, Community and Democracy*, Chicago: Rand McNally, 1970.

(هنري مايو: كيف يمكننا تبرير الديمقراطية؟).

(٣) إنَّ النظر إلىٰ الديمقراطية الغربية بوصفها آلية لاتِّخاذ القرارات وتبنّي التشريعات الجماعية بمعزل عن الدين، يجعلنا نُميِّز الديمقراطية من الشورىٰ، وقد أشرنا إلىٰ هذه المسألة في الفصل الثالث: نحو فلسفة عامة جديدة؛ التنوير الإسلامي تأصيلاً وتطبيقاً: مقدمة في سيادة الشرع وحوكمة البشر. للاستزادة، انظر:

- الكيلاني في كتابه: **القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام**، مرجع سابق.

عاماً، ولم يستثنِ الأُمَّة كلها.(١) وخطاب الشورىٰ هو خطاب عام يشمل في الأصل "جميع المسلمين".(٢) فالضمير في الآية الكريمة: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩] عائدٌ إلىٰ المؤمنين عموماً.(٣) وكذلك، فإنَّ الأُمَّة هي في مجموعها "أهل الشورىٰ".(٤)

غير أنَّ ما يُعرَف بالمذهب النخبوي Elitism في النظرية السياسية المعاصرة، الذي يستند إلىٰ ما سُمِّي القانون الحديدي للأقلية، يعتقد أنَّ النخب هي التي تحكم علىٰ أرض الواقع في مختلف الدول، بما في ذلك الدول الديمقراطية، وتلك التي تَدَّعي الديمقراطية، مثل دول الاتحاد السوفييتي سابقاً. وأنَّ الجماهير تميل -في معظمها- إلىٰ السلبية، وعدم الاهتمام بتفاصيل قضايا السياسات العامة والمِلِحَّة وتعقيداتها.(٥)

حتىٰ إنَّ بعض روّاد المذهب التعدُّدي Pluralism أقرّوا حديثاً أنَّ القرارات والسياسات العامة تُتَّخَذ غالباً من قِبَل أقليات ضئيلة. وبصورة أكثر تحديداً، أقرَّ هؤلاء بوجود تأثير مُميَّز وغير مُتناسِب للشركات وجماعات الأعمال في النظام التعدُّدي.(٦) وقد لخَّص أحد المُفكِّرين الغربيين هذه المسألة بقوله: "إنَّ الجدال

---

(١) انظر:

- ذويب، حمادي. **مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسيات، ٢٠١٣م.
- طلبة، الشورىٰ الشرعية وطرق تطبيقها والفرق بينها وبين شورىٰ الديمقراطية، مرجع سابق.

(٢) الريسوني، **الشورىٰ في معركة البناء**، مرجع سابق.

(٣) أبو فارس، **النظام السياسي في الإسلام**، مرجع سابق.

(٤) عزَّت، **المرأة والعمل السياسي**، مرجع سابق.

(5) Dye, T. and Zeigler, L. *1975 The Irony of Democracy: An Uncommon Introduction to American Politics*. Massachusetts: Duxbury Press, 1977.

(توماس دي و إل هارمون زيغلر: سخرية الديمقراطية: مقدمة غير تقليدية للسياسة الأمريكية).

(6) Dahl, R. and Lindblom, C. *Politics, Economics and Welfare*. Chicago: University of Chicago Press, 1976 (روبرت دال وتشارلز لندبلوم: علم السياسة وعلم الاقتصاد والرفاهية).

الدائر بين المؤمنين بالمذهب التعدُّدي ونظرائهم من المذهب النخبوي هو حول ما إذا كانت النخبة في المجتمعات الغربية هي تعدُّدية أم مُوحَّدة، لكنَّ كلا الفريقين يتَّفِق بأنَّ النخبة هي التي تسود السياسة".[1]

وكانت نظرية الاختيار العام في علم الاقتصاد قد درست الاختيارات السياسية للفرد العادي، واقترحت ما يُعرَف بأثر التجاهل العقلاني، الذي يعني ضعف (أو غياب) وجود حافز عقلاني أو نفعي لدى الفرد يحثُّه على المشاركة في عملية اتِّخاذ القرارات الجماعية مثل الانتخابات؛ ذلك أنَّ الفرد (المهتم بنتيجة أفعاله فحسب) يعلم أنَّ مشاركته لن تُحدِّد النتيجة الجماعية لمصلحته؛ ما يعني أنَّ المنافع الشخصية المتوقَّعة من هذه المشاركة الفردية ضئيلة.[2]

إنَّ هذه الاعتبارات الواقعية تفرض على فقه الشورى والنظرية الديمقراطية التفكير في سُبُل توعية الأُمَّة (الجماهير أو العامة أو الشعب أو المجتمع)، وفي التدابير الكفيلة بتقليل عدم اكتراثهم بالشأن العام. ويُمكِن القول: إنَّ الالتزام بالعقيدة والشريعة يُخفِّف من تداعيات القانون الحديدي للأقلية، ثم التفوُّق على الممارسات الديمقراطية الغربية، بتعزيز المتطلَّبات الشورية الأساسية الآتية:

- نشر المعلومات والمعرفة الشرعية والتجريبية الأساسية -على الأقل- وامتلاكها عند مناقشة قضية مُعيَّنة من قضايا السياسة العامة، مثل مشكلة عنوسة المرأة. وفي هذا الشأن، دعت الشريعة إلى طلب العلم بوصفه فريضة، وفضَّلت مَنْ يعلم على مَنْ لا يعلم. والعلم هنا يشمل العلوم الشرعية، وعلوم الواقع، وكلاهما ضروري في الشريعة والحياة.

---

(1) Diesing, P. *Science and Ideology in the Policy Sciences*. New York: Aldine Publishing Company, 1982 (بول ديزينغ: العلم والأيديولوجيا في علوم السياسة العامة).

(٢) الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

- التوعية بأهمية المشاركة الفردية الفاعلة؛ إذ تنصُّ الشورىٰ الإسلامية بشقيها الحوارية والنيابية علىٰ أنَّ المشاركة من منظور معياري حق وواجب في آنٍ معاً، بحسب مذهب الواجب الأخلاقي Deontology، وبذلك يتضاءل أثر التجاهل العقلاني في ضعف مشاركة الفرد السياسية، وهو ما تعانيه الديمقراطيات الغربية في المجتمعات الكبيرة والمعقَّدة المعاصرة.[1] حتىٰ إنَّ القرضاوي[2] رأىٰ أنَّ الانتخاب هو نوع من الشهادة العادلة؛ إذ يوجد واجب ومسؤولية في المشاركة الانتخابية لاختيار القوي الأمين، والتناصح والدعوة إلىٰ الخير، ولا توجد نفعية محضة بهذا الخصوص.[3]
- التسامح مع تنوُّع الآراء الاجتهادية في غير المحْكمات، والجزم بعدم عصمة الفرد والجماعة من الخطأ، والبُعْد عن التعصُّب والهوىٰ المُتَبع وإعجاب المرء برأيه، والبحث الدائم عن الحق والحقيقة؛ عملاً بالقاعدة: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب"، وعملاً بالحديث النبوي: "ثلاث مهلكات ... وإعجاب المرء بنفسه (أو برأيه)".[4]
- الاستناد إلىٰ القطعيات (السُّنن الوجودية والنصوص التشريعية والمقاصد والقواعد الشرعية)، والعودة إليها عند مناقشة الظنيات والنوازل والضروريات في حوار السياسات؛ امتثالاً لقوله تعالىٰ: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]. وبهذا الخصوص، تُؤكِّد نظرية استحالة أرو

(١) الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.

(٢) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق.

(٣) انظر مثلًا: الزهراني، صالح. **مبادرات الصحابة وأثرها في عصر الخلفاء الراشدين**، السعودية: أطوار للطباعة والنشر، ٢٠١٧م.

(٤) الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني. **المعجم الأوسط**، تحقيق: طارق عوض الله بن محمد عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، القاهرة: دار الحرمين، ١٤١٥هـ، ج٥، حديث رقم (٥٤٥٢) ، ص٣٢٨. وحسَّنه الألباني.

أهمية تقارب الآراء والتفضيلات في التوصُّل إلى اختيار جماعي عقلاني لتجنُّب الشلل الديمقراطي،[1] وأنَّ المجتمع الليبرالي الذي تتشتَّت فيه التفضيلات والقيم لا يستطيع التحدُّث عمّا يريد.[2] أمّا داونز فنوَّه بأهمية القيم الاجتماعية المشتركة والتعاونية في تعزيز الديمقراطية.[3]

- غياب مُعوِّقات هيكلية نتيجة ما يأتي:

* التفاوت الصارخ في الموارد والثروات. قال تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنكُمْ﴾ [الحشر: ٧].

* استغلال السلطة بالرشوة. قال تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُم بَيْنَكُم بِالْبَاطِلِ وَتُدْلُوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿١٨٨﴾﴾ [البقرة: ١٨٨].

* وجود قيود على حرية التعبير والدخول المتكافئ في منصات التشاور، مثل القيود المفروضة على المرأة، ما عدا تلك المُتعلِّقة بالضوابط الشرعية لحرية الرأي مثل: عدم الإساءة وتحرّي الموضوعية.

- تبنّي موظفي الدولة المنتخبين القرارات المهِمَّة للحكومة وسياساتها بصورة مباشرة أو غير مباشرة؛ على أنْ يخضعوا للمساءلة بخصوصها.[4]

---

(1) Arrow, K. *Social Choice and Individual Values*. New York: Willey, 1963.
(كينيث أرو: الاختيار الاجتماعي والقيم الفردية).

(2) Pearce, D. (ed.) *The Dictionary of Modern Economics*. Ibid.
(ديفيد بيرس: قاموس علم الاقتصاد المعاصر).

(3) Downs, A. "Social Values and Democracy". In Monroe, K. R. ed. *The Economic Approach to Politics: A Critical Reassessment of the Theory of Rational Action*. New York: Harper Collins, 1991 (أنتوني دونز: القيم الاجتماعية والديمقراطية).

(4) Dahl, R. *On Political Equality*. New Haven: Yale University Press, 2006.
(روبرت دال: في المساواة السياسية).

وهذا يُحتِّم إجراء انتخابات دورية حُرَّة ونزيهة، لا يكون فيها دور رئيس للمال، أو النفوذ السياسي.

- إيجاد فصل بين السلطات المختلفة في المجتمع الإسلامي التي تشترك في احترام القطعيات (الخير المشترك الموضوعي)، بما في ذلك الفصل بين السلطة التنفيذية والسلطة القضائية.[1]

- تمكين تأسيس الأحزاب ذات المرجعية الإسلامية، أو الأحزاب غير المعادية للإسلام، من دون أنْ تَدَّعي أيٌّ منها العصمة من الخطأ في تفسير الظنيات، وصناعة السياسات والتشريعات الخاصة بمنطقة العفو.

- السعي الحثيث لتأصيل الشورىٰ المُلزِمة، ومأسستها من ناحية دستورية وتنفيذية، وعلىٰ أسس متينة وداعمة للتغيير السلمي والانتخاب الحر؛ ما ينفي الحاجة إلىٰ تبرير تعليق مبدأ الشورىٰ بقاعدة "الضرورات تبيح المحظورات"، وقاعدة "تغليب أخف الضررين"؛ خشية الفتنة والفوضىٰ.[2]

خ- حدود فقه الشورىٰ: إلىٰ أيَّة درجة يُمكِن للشورىٰ أنْ تحلَّ إشكالية التشابه وعدم التحديد المعرفي؟

قال تعالىٰ: ﴿قُلْنَا ٱهْبِطُواْ مِنْهَا جَمِيعًا فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُم مِّنِّي هُدًى فَمَن تَبِعَ هُدَايَ فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٣٨]. إنَّ اتِّباع الشورىٰ من حيث المبدأ أمر إلهي، وهو أيضاً هَدْي إلهي في ما لا نص قطعياً فيه. وقد عرض هذا الفَصْل الأدلة الشرعية (السُّنن، والنصوص، والمقاصد، وممارسات الصحابة) التي تُثبِت أنَّ الأصل في الشورىٰ هو الإلزام علىٰ اختلاف أنماطها، مع وجود استثناءات في مجال الشورىٰ الحوارية تُحدِّدها الأُمَّة الواعية ضمن دساتيرها. وكذلك عرض الفَصْل الأدلة

---

(١) الكيلاني، **القيود الواردة علىٰ سلطة الدولة في الإسلام**، مرجع سابق.

(٢) انظر: الحالة العملية رقم (٣) في الفصل السادس.

الشرعية التي تُثبِت أنَّها شورىٰ تشاركية لا تُقصي الأُمَّة، ولا تستثنيها، بل تَعُدُّها الأصلَ.[1] ولكنْ: هل يُمكِن للأُمَّة المُلتزِمة بالشورىٰ والتقوىٰ الوصول إلىٰ الخير والصواب والحق الذي لا يتعدَّد، وإلىٰ الحكمة المماثِلة لقطعيات الشريعة؟ هل ستصل دائماً عن طريق الشورىٰ إلىٰ "خير الخيرين وشرّ الشرين؟".[2]

لا شكَّ في أنَّ أصول فقه الشورىٰ الستة ومقاصدها العامة، بما في ذلك مبدأ عصمة الأُمَّة، ترىٰ في الشورىٰ الحقَّة أكثر السُّبُل ضماناً لمعرفة الحق بعد الوحي.[3] ويُمكِن التعميم بأنَّ الشورىٰ تقي الأُمَّة الكوارث البشرية والأخطاء الفادحة التي ترتكبها الأنظمة الاستبدادية الإقصائية. وفي هذا السياق، أكَّد عاصم أوغلو وروبنسون في كتابهما "لماذا تفشل الأُمم؟"[4] أنَّ غياب المؤسسات السياسية والاقتصادية التشاركية، وهيمنة المؤسسات الإقصائية والاستغلالية وغير التشاركية، هما سبب فشل الأُمم.

ولكن، كيف يحيط الإنسان علماً بأنَّه يُصلِح في سياساته العامة أو يُفسِد فيها؟ قال تعالىٰ: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُواْ فِي ٱلْأَرْضِ قَالُوٓاْ إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ ١١ أَلَآ إِنَّهُمْ هُمُ ٱلْمُفْسِدُونَ وَلَٰكِن لَّا يَشْعُرُونَ ١٢﴾ [البقرة: ١١ - ١٢]. يُمكِن للإنسان تمييز ذلك بالنص القطعي أوَّلاً (القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية)، ثم بإجماع الصحابة، ثم بالشورىٰ والقياس والتدافع والتقوىٰ.

---

(١) الريسوني، **الأمة هي الأصل**، مرجع سابق.

(٢) الريسوني، **الشورىٰ في معركة البناء**، مرجع سابق، ص٣٧.

(٣) الريسوني، **الشورىٰ في معركة البناء**، مرجع سابق.

(٤) انظر:

- Acemoglu, D. and Robinson, J. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. New York: Crown Business, 2012

(دارون عاصم أوغلو وجيمس روبنسون: لماذا تفشل الأمم؟).

صحيحٌ أنَّ المجتمع المسلم سيحاول الوصول إلىٰ المعرفة اليقينية والنهائية في الظنيات عن طريق الشورىٰ والتدافع الفقهي والتقوىٰ، لكنَّه لن يتمكَّن من بلوغها في بعض قضايا السياسة العامة، وإنَّما سيقترب منها بقدر اقترابه من الشورىٰ والتدافع والتقوىٰ كما أمر سبحانه وتعالىٰ.[1] ومن هنا تظهر أهمية التعدُّدية الفقهية، والتسامح الفقهي في الفرعيات والظنيات، لكنَّ الشورىٰ مطلوبة تحديداً لبناء الإجماع والتضامن الاجتماعي. وهذا درس للإنسان يدفعه إلىٰ الاعتراف بجهله، ما لم يُعلِّمه الله تعالىٰ العليم.

فالشورىٰ تُولِّد عموماً أحكاماً صائبة لكنَّها تظل ظنية،[2] وتخضع أيضاً لقانون العقلانية المقيدة[3] الذي يُمكِن تلخيصه في الآية الكريمة: ﴿وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٥﴾ [الإسراء: ٨٥]. ومن ناحية أُخرىٰ، فإنَّ ممّا يُقوّي الشورىٰ معرفياً أنَّها ليست مستقلة عن النص القطعي، وإنَّما هي مُقيَّدة به، وبحدوده، وبمقاصده العامة الُمجمَع عليها. فالنص القطعي هو أشبه بسقف دستوري أعلىٰ للشورىٰ، وتشريعاتها، وسياساتها العامة. أمّا النص القرآني فنوعان علىٰ الأقل: محكم، ومتشابه. قال تعالىٰ: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ

---

(١) تبنّىٰ المُؤلِّف عموماً قانون عقلانية البشر المقيدة Bounded Rationality في التوصُّل إلىٰ الكمال في مجال المعرفة التجريبية والشرعية القطعية، بالرغم من إمكانية التعامل مع هذا القيد إلىٰ حدٍّ مُعيَّن. وبكلمات أُخر، في ضوء المتشابهات التي لا يعلم تأويلها إلّا الله ﷻ، فإنَّه يوجد -جزئياً علىٰ الأقل- غموض معرفي Epistemological Uncertainty في مجال المتشابهات يصعب تجنُّبه، حتىٰ عن طريق الشورىٰ وغيرها. انظر تحديداً قانون العقلانية المقيدة في:

- الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٢) وبالمقابل، فإنَّ السلطوية تُولِّد بسهولة معرفة شخصية وغير موضوعية. أمّا في النُّظُم الشورية، فإنَّ ظنية المعرفة لا تعني الجهل، أو الشكَّ، أو التردُّد -بالضرورة- بين نقيضين بلا ترجيح لأحدهما علىٰ الآخر (ثقة بنسبة ٥٠ ٪)، وإنَّما تعني الترجيح بين الاحتمالين بنسبة تتراوح بين (٥٠ ٪) و(٩٩ ٪)، ولكنْ من دون الوصول إلىٰ درجة اليقين أو القطع (١٠٠ ٪).

(٣) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

﴿مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ٧﴾ [آل عمران: ٧]. ومن ثَمَّ، فقد تعاني بعض قضايا الشورىٰ، في ما فيه نص غير محكم، حالةً من عدم التحديد المعرفي Indeterminacy بسبب المتشابه الذي خفي معناه؛ ما يدعم التنوُّع الفقهي، ويُعزِّز الرحمة.

ولكنْ، يُمكِن التخفيف من الظني (ما يحمل معاني مختلفة باحتمالات غير متساوية) بالاجتهاد الجماعي وبالتقوىٰ وَفق قانون التعلُّم بالتقوىٰ.[1] قال تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وبتطبيق سُنَّة التدافع المشترك. وهذا ممّا تنفرد به الشورىٰ عن الديمقراطية الغربية.

وفيما يأتي مخطط بياني يوضح درجات التنوع/ عدم التحديد في فهم معنىٰ النصوص القرآنية:

المحكم: يحمل معنىً واحداً.	الظني المُتأصِّل: يحمل معاني مُتعدِّدة ذات احتمالات متساوية.
الظني: يحمل معاني مُتعدِّدة ذات احتمالات غير متساوية.	المتشابه الكامل: ما خفي معناه.

د- حدود فقه الشورىٰ: الشورىٰ والشريعة ومركز القوَّة في الأُمَّة السياسية الإسلامية:[2]

بعد أنْ عرضنا لمبدأ أولوية الشورىٰ الملزِمة، وتَبيَّن لنا أنَّ الأُمَّة هي الأصل في تنزيل الشورىٰ ووضعها موضع التطبيق، قد يُثار سؤالان جوهريان عن بناء المجتمع والدولة في الإسلام، مفادهما: ما العلاقة المحدَّدة بين الشورىٰ والشريعة؟ هل الشريعة تُهيمِن علىٰ الشورىٰ أم أنَّ الشورىٰ تُهيمِن علىٰ الشريعة؟ في الحقيقة، فإنَّ لكلٍّ مجاله واختصاصه الرئيس. ومجال الشريعة الرئيس هو القطعيات (من

(١) المرجع السابق.

(٢) للأُمَّة أبعاد مُتعدِّدة سياسية، وغير سياسية، كما هو حال مؤسسة الشورىٰ.

ضمنها مبدأ الشورى ومبدأ الضرورة الشرعية). ومجال الشورى الرئيس هو في ما لا نص فيه، وفي تطبيق النصوص والتوافقات. أمّا مساحة الأوَّل فمحدودة لكنَّها استراتيجية ويقينية، وأمّا مساحة الثاني فرحبة لكنَّها ظنية ومُتنوِّعة ومُعقَّدة.

صحيحٌ أنَّ الأُمَّة مصدر السلطة السياسية، وأنَّ الشريعة مصدر السلطة المعرفية (مبدأ التنوير الإسلامي)، وأنَّ الأُمَّة تملك سلطة تشريعية فعلية في ما لا نص فيه، وفي تطبيق مختلف النصوص، لكنَّها سلطة غير مستقلة استقلالاً كاملاً؛ فهي خاضعة لأُمِّ الكتاب، ومقاصدها، وقواعدها، وسُننها؛ أي أن هنالك فراغاً رحباً للإرادة التشريعية للأمة، لكن ضمن سقف القطعيات. والاستثناء الوحيد للأُمَّة (لا لفرد أو جماعة فيها) في التجاوز المُؤقَّت لبعض قطعيات الشريعة، هو الضروريات العامة والقطعية.[1] وعلى كلٍّ، فخضوع الأُمَّة للشريعة لا يُعَدُّ منقصة لها، وإنَّما هو رفعة لها، وملاذ آمن لها من النسبية، والعدمية الأخلاقية، وادِّعاء البشرية الألوهية.

وبناءً على ما سبق ذكره عن فقه الشورى، هل يتعيَّن على مركز القوَّة في المجتمع الإسلامي أنْ يظل مكاناً فارغاً Empty Place؟ أيْ هل يتعيَّن على مركز القوَّة والسياسة العامة العليا أنْ يظل حراً، وبعيداً عن الهيمنة الدائمة لأيِّ فرد أو جماعة؟ وبحسب هذه النظرية، فإنَّ وجود حزب واحد مُهيمِن يحتكر القوَّة هو تهديد للديمقراطية والشورى معاً. وقد يسأل سائل: هل تتطلَّب سيادة الشريعة تعبئة مركز القوَّة، وتتطلَّب سيادة الشورى شغور هذا المركز؟ فيجاب عن المطروح بأنَّه لا يجوز لحزب غير معصوم يعتمد المرجعية الإسلامية أنْ يُهيمِن على ظنيات الشريعة والشورى والسياسة العامة من دون قيد زمني؛ إذ يحق لهذا

(١) لا ينبغي إغفال أنَّ الضرورة الشرعية هي تعليق مُؤقَّت لتطبيق نص قطعي؛ عملًا بقاعدة شرعية قطعية (مجموعة نصوص قطعية)، مفادها أن الضروريات تبيح المحظورات.

الحزب -استناداً إلى قاعدة الأغلبية وشرعية الانتخابات- أنْ يُطبّق القطعيات وأنْ يُشرِّع في ما لا نص فيه، ولكنْ بصورة مُؤقَّتة وغير دائمة.

وهذه الإجابة تعتمد جزئياً على إجابة السؤالين الآتيين:

- هل الاختلاف ظاهرة مُتأصِّلة في المجتمعات البشرية أم أنَّه ظاهرة طارئة يُمكِن تجنُّبها؟
- ما المقصد النهائي من القوَّة ضمن المجتمع البشري؟

قد يعتقد بعض المنظرين السياسيين أنَّ القوَّة هي أداة للتغيير نحو الأفضل، وتحقيق الحياة الفضلى، وعمارة المجتمع وتنميته، ومعالجة معضلاته الجماعية باتِّباع الإجراءات الجماعية أو الحكومية. في حين يعتقد آخرون أنَّ القوَّة هي آلية لضمان التوازن بين جماعات المجتمع التعدُّدي، وحماية الحريات والحقوق الفردية، والحفاظ على النظام العام.

والواقع أنَّ الاختلاف والنزاع هو ظاهرة نمطية في البشرية عامة، ولكنْ يُمكِن إدارته وتقليصه في المجتمعات المتمسِّكة بصُلْب الدين وأصوله وقطعياته تحديداً، عن طريق التناصح، والإصلاح بين الناس، والتشاور، والتدافع، والتزكية، وتغيير ما في الأنفس ضمن عملية اجتماعية شاقَّة، واعتماداً على رحمة الله بخَلْقه.(1) أمّا تركُّز القوَّة فهو على أرض الواقع مفسدة في معظم الحالات أكثر منه مصلحة؛ سواء أكان مدفوعاً بالقيادة الكارزمية أم بالشرعية،(2) أم حتى بتطبيق الشريعة

---

(1) قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ﴿١١٨﴾ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩]، وقال سبحانه: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ﴿٩٢﴾﴾ [الأنبياء: ٩٢]. انظر قانون النزاع الكامن، في:

- الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(2) Kateb, G. "Existential Democratic Individuality: A Conversation with George Kateb". *Revista De Ciencia Politica*, Vol. 34 , No. 3, 2014 (جورج كاتب: وجودية الفردية الديمقراطية).

دون حكمة. ومن هنا تظهر أهمية الشورىٰ والتدافع وتداول السلطة في بناء الأُمَّة.

والشورىٰ الإسلامية هي شورىٰ دستورية؛ أيْ إنَّه توجد سقوف لِما يستطيع الحزب الحاكم ذو المرجعية الإسلامية عمله في أثناء مدَّة انتخابه؛ فهو محكوم بقطعيات الشريعة (من ضمنها التناصح والتواصي بالخير وحرية العقيدة)، وسُنن القرآن الكريم (من ضمنها قانون التدافع المشترك)، والشورىٰ الحوارية والنيابية معاً. وللمحكمة الشرعية الدستورية العليا حق نقض أيِّ تشريع يُناقِض قطعيات الشريعة.

فللتعدُّدية دور في منطقة الظنيات وما لا نص فيه، وللشورىٰ النيابية دور مُهِم في ترشيد عدد من الظنيات، وتطبيق المحْكمات باتِّباع قاعدة الأغلبية الشعبية ضمن قيد المحْكمات والأغلبية الفقهية. وكذلك توجد أهداف مشتركة وخير مشترك موضوعي في المجتمع الإسلامي في قطعيات الشريعة. وبذلك، فإنَّ نظرية المكان الفارغ تنطبق علىٰ جزء من واقع الدولة في الإسلام، ولا تشغر الواقع المتنوِّع كله، علىٰ الأقل علىٰ مستوىٰ الأصول التأسيسية والمرجعية القيمية للأمة.

٢- الطاعة المُقيَّدة بالنص والشورىٰ:

الطاعة بالمعروف هي مدخل رئيس لتنفيذ السياسة العامة وحوكمتها، وصولاً إلىٰ القيادة الفاعلة والخير المشترك الموضوعي، لا سيَّما في القضايا الإجرائية والتنفيذية. وبالرغم من أهمية هذا المدخل، فإنَّه ليس مستقلاً بذاته؛ فهو تبعي ومُلتزِم عضوياً بالقطعيات، بما في ذلك الشورىٰ (الحوارية والنيابية والملزِمة والمعلِمة)، وحماية حقوق الإنسان بحسب مفهومها الإسلامي. فالطاعة هنا ليست مُطلَقة، وإنَّما هي مشروطة "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم". وخلافاً للنظرة السائدة، فإنَّ طاعة الأُمَّة لا تكون للحاكم فحسب، بل تشمل أُولي الأمر منكم (بصيغة الجمع)، بمَنْ فيهم: أهل الشورىٰ (أو مُمثِّلو الشعب وَفقاً للشورىٰ

النيابية الحُرَّة والنزيهة)، والقضاة، والفقهاء والعلماء الثقات، والمدراء والقادة؛ أي تشمل السلطات بأنواعها: التنفيذية والتشريعية والقضائية والفقهية.

صُنِّف هذا المدخل في فقه السياسات العامة ضمن المقاربة الشورية والعقلانية التواصلية لسبب جوهري، يتمثَّل في أنَّه مدخل تفاعلي، وليس طاعة عمياء. وهو أيضاً مدخل تبعي في التوصُّل إلى الخير المشترك الموضوعي، ومشروط بالتزام أُولي الأمر من المسلمين بالشورى، وبمُحْكمات القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية:

- قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩].
- قال ﷺ: "إنَّما الطاعة في المعروف".[1]
- قال أبو بكر الصديق: "أطيعوني ما أطعت الله ورسوله فيكم، فإنْ عصيت الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم."
- قال عثمان بن عفان: "إنَّ الله يزع بالسلطان ما لا يزع بالقرآن."

فالطاعة في فقه السياسات العامة هي مؤسسة سياسية مُهِمَّة لتعزيز الحوكمة، وقدرة الدولة State Capacity على تنفيذ السياسات الشرعية العامة، وتطبيق القانون العادل، لكنَّها أيضاً عقد شراكة بين الدولة والمجتمع. فوَفقاً لعقد المبايعة، فإنَّ دور السلطة السياسية في المجتمع هو تطبيق القطعيات والاجتهاد المؤسسي في الظنيات بالتعاون مع مؤسسات المجتمع، بما في ذلك المصالح المُرسَلة (ما لا نص جزئياً فيه). وبناءً على ذلك، يكتسب هذا المدخل أهمية في ضوء مسؤوليته عن

(١) حديث متفق عليه، انظر:

- البخاري، **صحيح البخاري**، مرجع سابق، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام مالم تكن معصية، حديث رقم (٧١٤٥)، ص١٣٦٢.
- مسلم، **صحيح مسلم**، مرجع سابق، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء في غير معصية، وتحريمها في المعصية، حديث رقم (١٨٤٠)، ص٧٦٦.

تطبيق جانب مُحدَّد من السياسة الشرعية، ذي صلة بالعمل بالاجتهاد والمصالح المُرسَلة، بمعنىٰ أنَّه "فعل شيء من الحاكم لمصلحة يراها، وإنْ لم يرد بذلك الفعل دليل جزئي".[1]

وهنا لا بُدَّ من تأكيد أنَّ النطاق الواسع لمدخل "طاعة القادة بالمعروف" في تطبيق السياسة العامة وصنعها يزيد من أهمية التأصيل وإحكام ضوابط هذا المدخل (الشرعية، والشورية)، لسببين اثنين، هما:

أ- النظر إلىٰ الشريعة بوصفها سقفاً دستورياً يُقيِّد القادة، لكنَّه يمنحهم مجالاً رحباً للتشريع في المصالح المُرسَلة بما لا يُناقِض النصوص الشرعية، ومقاصدها، وقواعدها. فطاعة أُولي الأمر من المسلمين (مثال: ممثلي المسلمين) واجبة لِما يتخيَّرونه من المصالح المرسلة، وإلّا لم يكن لوجودهم معنىٰ، وهذا أمر نبَّه له الجويني.

ب- وجود اتِّفاق معاصر واسع النطاق علىٰ أهمية المصلحة بوصفها معياراً أساسياً للسياسة العامة وأفعال الحاكم، ولكنْ من دون إيضاحٍ لمعاييرها، وموضوعيتها، ومدىٰ ارتباطها بالشريعة بمفهومها العام. وفي هذا يُؤكِّد أحد الباحثين في السياسة الشرعية، قائلاً: "فالمصلحة تُعَدُّ أكبر وأضخم القواعد والأركان التي يُستند إليها في إجراء وإعمال السياسة الشرعية. ومن جهة أُخرىٰ، فهي منوطة بنظر الإمام".[2]

لا شكَّ في أنَّ لبعض قضايا السياسة العامة صبغة إدارية وفنية، ولا ترتبط كثيراً بالمعايير الأخلاقية بصورة مباشرة، مثل: تنظيم سير المركبات والنقل الجوي المدني،

---

(١) (تعريف ابن نجيم الحنفي)، ابن نجيم الحنفي، زين الدين إبراهيم بن محمد (ت ٩٧هـ) ذكر هذا التعريف في كتابه "**البحر الرائق**"، ج٥، ١٣١١ هـ، القاهرة: المطبعة العلمية، ص١١.

(٢) الفقيه، **النظر المصلحي والمنهج الكلي في فقه السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٥٧.

وقوانين تنظيم المناطق، والإجراءات والسياسات المُتعلِّقة بترخيص مشاريع الأعمال. وبالمقابل، توجد مجالات واسعة من السياسات العامة وأولوياتها حُبْلىٰ بالقيم وأحكام القيمة؛ ما يُحتِّم تأصيل فقه السياسات العامة وأصولها وحوكمتها الشورية بما يدمج الحكمة في القوَّة بعيداً عن نزعات الطغيان والاستبداد.

وبحسب ما أورده الكتاب في مدخل الشورىٰ المتلازم مع مدخل الطاعة، فإنَّ للقادة -بعد انتخابهم أو تعيينهم- صلاحيات طبيعية وسلطات استنسابية في القضايا التنفيذية والقرارات الجزئية.(١) وهنا تكون الطاعة لازمة ومُتوافِقة مع واجب الشورىٰ في القضايا الاستراتيجية؛ ما يُسهِم في تحقيق النظام الاجتماعي العام والعادل، ويدعم علاج عدد من مشكلات السياسة العامة، عن طريق توفير الإجراء والتنسيق الجماعي تجاه ما يُعرف بـ "مأساة المشاعات Tragedy of the Commons" وغيرها من المعضلات الاجتماعية.(٢) بل إنَّ الدولة مُؤهَّلة لحفظ الدين والسَّلْم الأهلي، وإقامة العدل، وحماية الأخلاق العامة ورأس المال الاجتماعي عن طريق تشريعاتها وحوافزها المالية. فالتشريعات والنُّظُم المالية أدوات لا غنىٰ عنها، وهي مُكمِّلة للأخلاقيات في تحقيق الكفاءة والعدالة والتنمية المستدامة.

ويُؤكِّد فقه (أو اقتصاديات) الرفاه الدور الواعد للتدخُّل الحكومي المركزي في علاج أنماط الفشل في الأسواق الحُرَّة (مثل: الاحتكار والتلوُّث)، وحماية حقوق الملكية، وتوفير المعلومات والسلع العامة.

---

(١) السلطات الاستنسابية: هي سلطة الجهاز التنفيذي (الحكومة) التي تمارسها الحكومة بحرية تبعاً لِما تراه مناسباً، ووَفقاً لحيثيات الظرف (من دون تدخُّل من السلطات القضائية والتشريعية في الدولة)، وذلك استناداً إلىٰ التشريعات أو التقاليد والقواعد غير الرسمية، أو كليهما. وقد يتركَّز مجال هذه السلطات في الإجراءات العملية، أو القضايا الجوهرية (تعريف هارولد لاسكي).

(٢) نموذج مأساة المشاعات: وضع جماعي مُشابِه من حيث الحوافز والنتائج لنموذج معضلة السجناء، وفيه يتصرَّف الفرد وَفقاً لمصالحه الذاتية بما يُخالِف الخير المشترك للمجتمع، ثم يخسر الجميع، وتفسد الموارد المشتركة أو تُستنزَف، كمَنْ يخرق في نصيبه خرقاً في سفينة تحمل جماعة من الأفراد (حديث السفينة للنبي ﷺ). انظر:

- Hardin, G. The Tragedy of the Commons, *Science*, Vol. 162, No. 3859, Dec. 13, 1968.

(غاريت هاردين: مأساة المشاعات).

وفي المُحصِّلة، فإنَّ طاعة القادة بالمعروف تدعم الحوكمة الرشيدة، وتُعزِّز قدرة المؤسسات الحكومية، وتُسهِّل تنفيذ السياسات العامة؛ ما يُحسِّن من الفعّالية الحكومية وحكم القانون من دون الإساءة إلى المساءلة والمراجعة والتقويم. ومن المعلوم أنَّ أحد أسباب فشل استراتيجيات التنمية وبرامجها ومشاريعها في الدول العربية هو هشاشة الحوكمة الرشيدة، وضعف التنسيق والإطار المؤسسي، وغياب العمل بروح الفريق ضمن المؤسسات المختلفة، وفي ما بينها. ومن ثَمَّ، فمبدأ الطاعة يُسهِم في المواءمة بين أهداف الأفراد وأهداف المنظمات؛ ما يدعم تحقيق الغايات الوطنية والمؤسسية في المجتمع الإسلامي، ويُقوّي فعّاليته التنظيمية.

والخلاصة أنَّه يتعيَّن على الشعب طاعة القيادات الملتزمة بالشريعة والشورى في ما يخصُّ السياسات الشرعية العامة، بوصف هذه الطاعة المشروطة مُكوِّناً أساسياً من مُكوِّنات بناء الدولة القوية والتنموية، وتعزيز رأس مالها الاجتماعي. غير أنَّ الأُمَّة لا تزال صاحبة السلطة النهائية، والحاكم وكيل عنها في تحقيق الخير المشترك الموضوعي للمجتمع.

٣- فقه الاجتهاد الجماعي وفقه الاجتهاد المؤسسي: كيف نُخفِّف الظنيات؟

الاجتهاد هو بذل أقصى الجهد في إدراك الأحكام الشرعية والسنن والمقاصد العامة للشريعة.[1] أمّا الاجتهاد المؤسسي فهو الاجتهاد الجماعي غير الفردي؛ سواء أكان رسمياً، أم غير ذلك. وباستبعاد الاجتهاد الفردي والفتوى المتحيِّزة، فإنَّ هذا المدخل المُهِم في السياسة العامة الشرعية يدير التعدُّدية الفقهية، ويُشذِّبها في قضايا ظنية ذات شأن عام، لا سيَّما في مجال القضايا المستجدة والمعقدة والنوازل العامة. فعن طريق الاجتهاد الجماعي، يُمكِن تقليل الظنيات والأخطاء وصولاً إلى الرأي الفقهي المُوحَّد والأقرب إلى الصواب.

(١) الزحيلي، وهبة." الاجتهاد في عصرنا هذا من حيث النظرية التطبيق"، **مجلة دراسات العالم الإسلامي**، المجلد (٤)، العددان (١،٢)، مارس، ٢٠١١م.

إذن، فالهدف الرئيس هنا هو تقليل الخطأ في الاجتهاد الفردي، وتعزيز دور الخبرة والاختصاص الشرعيين في الاقتراب من الصواب، وتحقيق مبادئ الشورى والتعاون وشبه الإجماع في قضايا عامة حرجة، والابتعاد عن الفوضى الفقهية (نقض الاجتهاد بالاجتهاد الأضعف) في القضايا الخلافية. ومن الأمثلة على الاجتهاد الجماعي والإفتاء المؤسسي: المجامع الفقهية المستقلة، ودوائر الإفتاء، وهيئات كبار العلماء، وهيئات الرقابة الشرعية المُعتمَدة.

وفي ما يأتي بعض الأدلة الشرعية على أهمية الاجتهاد الجماعي والمؤسسي، وإسهامه، وحُجِّيته في صياغة السياسة العامة الشرعية:

- قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النحل: ٤٣].
- قال تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُو۟لَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝١٠٤﴾ [آل عمران: ١٠٤].
- قال تعالى: ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ﴾ [العصر: ٣].
- قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: ٣٨].
- قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ۝١٢٢﴾ [التوبة: ١٢٢].
- قال تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ﴾[النساء: ٥٩].
- قال تعالى: ﴿يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْعِلْمَ دَرَجَـٰتٍ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝١١﴾ [المجادلة: ١١].
- قال تعالى: ﴿أَفَمَن يَعْلَمُ أَنَّمَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ٱلْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَىٰٓ ۚ إِنَّمَا يَتَذَكَّرُ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ۝١٩﴾ [الرعد: ١٩].
- قال تعالى: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُو۟لُوا۟ ٱلْأَلْبَـٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

- قال تعالىٰ: ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ١٤﴾ [فاطر: ١٤].

- قال ﷺ: "يد الله مع الجماعة".[1]

إنَّ عدداً من هذه الأدلة القطعية يدعم اللجوء إلىٰ آراء النخبة الفقهية والعلمية الموثوق في مصداقيتها. وليس شرطاً أنْ تكون هذه النخب مُوحَّدة، بل يُفضَّل أنْ تكون مُتعدِّدة ومُتنوِّعة وذات خلفيات علمية ومهنية وقطاعية متباينة، وأنْ يكون الترجيح بالأغلبية بعد التشاور والتحاور العميق.

ويُمكِن تعريف الاجتهاد الجماعي بأنَّه "اتِّفاق أغلبية من الفقهاء المتخصِّصين والثقات ذوي الخلفيات المتنوِّعة (مثل: المجتمع المدني، والقطاع العام، والقطاع الأكاديمي)؛ لاستنباط الحكم الشرعي الراجح في قضية لم يَرِد فيها نص قطعي الدلالة والثبوت، وذلك بعد بذل أقصىٰ الجهد الفردي والتشاور الجماعي." وهذا لا يعني الاستعانة فقط بفقهاء القطاع العام، بل غيرهم كذلك من الفقهاء ومن المتخصصين في فقه الواقع، لضمان الحيادية والموضوعية في الأحكام الصادرة.

وتعبير "الاجتهاد الجماعي" مفهوم حديث لم يكن متداولاً عند الأصوليين المُتقدِّمين بالرغم من ممارسته عملياً. ولكنْ مع تعقيد قضايا السياسة العامة، وتنوُّع المجتمعات المعاصرة، واتِّساعها، وانفتاحها علىٰ الحضارة الغربية، أصبح من الواجب مأسسة عملية الاجتهاد والفتوىٰ، بعيداً عن الفردية، والمذهبية، وغياب الوعي الفقهي الواسع، مثل: فقه الأولويات والمآلات ومقاصد الشريعة، وفقه السُّنن الإلهية.

ومن المُلاحَظ أنَّ العلاقة المحدَّدة بين الاجتهاد الجماعي والإجماع بالمعنىٰ الأصولي تحتاج إلىٰ إيضاح. وبهذا الشأن، يرىٰ بعض كبار الفقهاء (مثل:

(١) رواه الطبراني، في **المعجم الأوسط**، مرجع سابق، ج٦، حديث رقم (٦٤٠٥) ص٢٧٧.

القرضاوي، والزحيلي) أنَّ الاجتهاد الجماعي المُنضبِط، إنَّما هو إجماع أغلبية؛[1] ما يعني أنَّ له حُجِّية، لكنَّها لا تبلغ منزلة القطعية كالإجماع الأصولي؛ فللاجتهاد الجماعي حُجَّة ظنية ظناً راجحاً.[2] ومن ثَمَّ، فهو ليس قطعياً وعالمي التنزيل.[3]

ولضمان مصداقية مخرجات مؤسسات الاجتهاد والفكر والإفتاء الجماعي وجودتها، بما في ذلك إدارات الإفتاء؛ يجب مراعاة جُمْلة من الضوابط الرئيسة، أبرزها:[4]

أ- أنْ تكون دار الاجتهاد أو الإفتاء حيادية بين المؤسسة الحكومية والمجتمع، والأطياف التي يتكوَّن منها المجتمع؛ حتى تصبح مرجعية يثق بها المجتمع. ويمكن أنْ تتبع مجلس النوّاب بوصفها ديواناً شرعياً للتشريع والرأي يتعاون مع مجلس النوّاب في ضمان الخير المشترك الموضوعي.

ب- أنْ تضم نخبة من العلماء الثقات المعروفين لدى عامة الشعب بعلمهم، وحقيقة تديُّنهم، وحرصهم على إظهار الحق من غير محاباة لفئة على حساب فئة أُخرى.

---

(١) الكرنز، نصر. "الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة"، رسالة ماجستير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزَّة، ٢٠٠٨م.

(٢) الشرفي، عبدالمجيد. **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، سلسلة كتاب الأمة (٦٢)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٧م.

(٣) قال الجويني في كتابه "**البرهان في أصول الفقه**" إنَّه من المُلاحَظ "في الفتاوى والأقضية أنَّ تسعة أعشارها صادرة عن الرأي المحض والاستنباط، ولا تعلَّق لها بالنصوص والظواهر." وبالمثل، قال الغزالي في كتابه "**المنخول في علم الأصول**": "إنَّ تحقيق المناط؛ أيْ فقه الواقع والمآلات بحسب التعبير الحديث المُرتبِط بالعلوم الاجتماعية والسلوكية المعاصرة يُمثِّل تسعة أعشار النظر الفقهي". وسواء صحَّت هذه النسبة في قول كلا الإمامين أم لا، فلا يُمكِن تجاهل الاستنتاج الذي مفاده أنَّ الاجتهاد الفردي خاصة، والاجتهاد الجماعي بصورة أقل، خاضعان للرأي والاستنباط؛ ما يعني أنَّهما غير معصومين من الخطأ.

(٤) انظر: المطيري، تركي. مقالة: **أهمية الإفتاء المؤسسي ٣/٣**، الموقع الإلكتروني لإدارة الإفتاء في دولة الكويت، الكويت، ٢٠٢٠م، ج٣، ص٣.

ت- أنْ تكون عينها الأولى على إبداء الحق، وعينها الأُخرى على مصالح المجتمع، وأنْ تَحْذر من إثارة المجتمع في مسار لا تُحمَد عواقبه.

ث- أنْ تراعي الاختلاف المذهبي المُعتبَر بين الفقهاء في فهم الدليل، وأنْ تبتعد عن الشاذ من الفتاوى.

ومن الثابت وجود تداخل كبير وواضح بين الاجتهاد الجماعي والشورى الحوارية، غير أنَّ للشورى الحوارية بُعْداً سياسياً وإدارياً ملموساً، في حين يغلب على الاجتهاد الجماعي الطابع الفقهي المعياري، بالرغم من أهمية الخبرة الفنية وفقه الواقع في مسائل الاجتهاد الجماعي، مثل: المعاملات المصرفية المستحدَثة، والأخلاق الطبية.

إنَّ العقلانية المقيِّدة للبشرية تَحُدُّ -بصورة جوهرية- من المعرفة الإنسانية في المجال الأخلاقي والمجال العلمي، وتفرض قيوداً على المعرفة البشرية الدينية في النصوص الظنية والمتشابهة، والقضايا المستجدة، والسياسات الشرعية العامة. ولكنْ، هل هذا العلم البشري القليل والمحدود والمقيَّد ثابت بصورة مُتأصِّلة، وغير قابل للزيادة، أم أنَّه توجد سُنن تحكم رصيده المتوافر للبشرية؟

نصَّ قانون (أو سُنَّة) التعلُّم بالتقوى على أنَّ المعرفة الشرعية قابلة للزيادة الجوهرية في رصيدها نتيجة عاملين رئيسين، هما: تقوى الله وتوفيقه في ما يخصُّ توليد العلوم الشرعية، والأخذ بالأسباب المادية لتحصيل العلوم الشرعية.[1] ومن الأدلة الشرعية على ذلك، قوله تعالى:

- ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

- ﴿إِن تَتَّقُواْ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّكُمۡ فُرۡقَانٗا﴾ [الأنفال: ٢٩].

---

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

- ﴿فَوَجَدَا عَبۡدٗا مِّنۡ عِبَادِنَآ ءَاتَيۡنَٰهُ رَحۡمَةٗ مِّنۡ عِندِنَا وَعَلَّمۡنَٰهُ مِن لَّدُنَّا عِلۡمٗا ٦٥﴾ [الكهف: ٦٥].

وهذا يُظهِر أهمية عنصري التقوى والمصداقية في تعزيز التعلُّم البشري المُتميِّز ضمن عملية الاجتهاد الجماعي. ولا ننسى في هذا المقام دور مؤسسة الوقف في تعزيز الموضوعية والحيادية والثقة بالاجتهاد عن طريق منحها العلماء استقلاليةً عن الدولة، وهامشاً من الحرية في الاجتهاد. وبالمقابل، فإنَّ الاعتماد على الصيغة البيروقراطية التقليدية في الاجتهاد والبحث الشرعي وإصدار الفتوى لا يفضي إلى قيمة مضافة ملموسة؛ ما يُؤكِّد أهمية الابتكار المؤسسي في حوكمة الاجتهاد الجماعي، وهذا مجال خصب للبحوث المستقبلية.

ولكنْ، وبالرغم من أهمية توظيف هذا المدخل في صنع السياسة العامة الإسلامية، فإنَّه يتعيَّن الإحاطة بحدود هذا المدخل، وضوابطه، ومحاذيره. وهنا تتمثَّل أهمية فقه المحكم والمتشابه عامة، والآية القرآنية (المعرفية الأساسية) الآتية بوجه خاص في هذا الشأن: قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ﴾ [آل عمران: ٧].

فهذه الآية المعرفية الاستراتيجية تُمثِّل منطلقاً للتوازن الحذر بين مبدأ الاجتهاد الجماعي في التنقيب والبحث والمجاهدة في استنباط الأحكام الشرعية، ومبدأ التعدُّدية الفقهية والشكِّ الأخلاقي الفقهي؛[1] ما يُظهِر أهمية تطوير فقه المحكم والمتشابه، ومبدأ الغموض البنّاء بصورة أعمق ضمن علوم القرآن الكريم، وضمن المقاربة المعاصرة لأصول الفقه.

---

(١) مذهب الشكِّ الأخلاقي في الفقه الإسلامي ليس مُبتدَعاً في هذا الكتاب، وإنَّما تُلخِّصه العبارة البليغة للإمام الشافعي: "رأيي صواب يحتمل الخطأ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصواب". انظر:

- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.

فهل يُمكِن ملء الفراغ التشريعي والمصالح المُرسَلة ومتشابهات القرآن في نظام القيم الإسلامي بصورة كاملة عن طريق الاجتهاد الجماعي؟ وهل يُعَدُّ ذلك عملاً مرغوباً؟ يعتقد هذا الكتاب بوجود حدود مُعيَّنة للترجيح في الاجتهاد الجماعي الملزِم قانونياً؛[1] ما يدعم مبدأ دولة ذات التدخل بالحدِّ الأدنى.

ومن ثَمَّ، فليس مستغرباً أنْ تقع بعض قضايا التشريع الإسلامي الفرعي، في منطقة الظنيات، في حالة من تعدُّد الصواب، وعدم التحديد المعرفي Epistemological Indeterminacy بسبب منطقة المتشابهات الكاملة (التي خفي معناها تماماً)؛ ما يدعم التنوُّع الفقهي، ويُعزِّز الرحمة والاجتهاد للأوَّلين والآخرين.[2]

وهنا قد يكون مدخل عدم التدخُّل (Inaction & Nondecision) هو الأفضل في السياسة العامة الشرعية؛ إذ يسود الاجتهاد والتنافس الفقهي التعدُّدي منطقة المتشابهات المُتأصِّلة؛ إذ لكلٍّ حُجَّته الموضوعية من دون محاولة الهيمنة المركزية بلا طائل.

٤- المدخل التعدُّدي في فقه السياسات العامة:

التعدُّدية هي سُنّة وجودية ومدخلٌ مُهِمٌ لتقييم السياسة العامة الإسلامية ومراجعتها. فعن طريقها، يُمكِن التنافس والتدافع وتصويب مسار السياسة العامة الشرعية، بتقييم نتائجها المتعلِّقة بالخير المشترك الموضوعي من خلال المساءلة والتصويت Voice and Accountability، علماً بأنَّ للتعدُّدية قيمة ذاتية أيضاً.

فبالرغم من الأهمية الاستراتيجية للنصوص الشرعية وكلياتها في تحديد الخير المشترك الموضوعي، وتحقيق النظام الاجتماعي العام، وتوجيه السياسة العامة

---

(١) انظر: الحالة العملية رقم (٧) في الفصل السادس.

(٢) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق.

العقلانية في المجتمع الإسلامي،[1] فإنَّ هذه المقاربة في اتِّخاذ القرارات الجماعية لا تُهيمِن على جميع "أجندة" السياسة العامة ومراحلها وخياراتها في المجتمع الإسلامي؛ ذلك أنَّ لمقاربة الشورى والتعدُّدية الفقهية والسياسية دوراً أساسياً أيضاً في تحديد أجندة السياسات العامة وتقييمها، لا سيَّما في النوازل وقضايا المصالح المُرسَلة ومشاريع النهضة وتفاصيل بناء الدولة الشورية والعادلة. ومن ثَمَّ، فإنَّ للمقاربة الشورية والتعددية إسهاماً في مراحل العديد من السياسات العامة ودوراتها في المجتمع الإسلامي.

وكما أنَّ للإجماع مساحته المهِمَّة ضمن القطعيات والمحْكمات والأساسيات (مثل: العقائد، والعبادات، ومسائل أُمِّ الكتاب)، فإنَّ للتنوُّع والاختلاف مجاله الحتمي في الظنيات والمتشابهات والفرعيات ضمن فقه السياسات العامة.

إنَّ الخلاف في المسائل الاجتهادية الفرعية أمر حتمي، بل هو رحمة للأُمَّة الواحدة، والإجماع على أمر فرعي مُتعذَّر عادة.[2] ومن ثَمَّ، فقد سبق نظام القيم الإسلامي النظريات الديمقراطية والتعدُّدية المعاصرة في إيجابياتها مثل: النظرية التعدُّدية في حقل السياسات العامة،[3] وما يُعرف بنظرية التدافع Agonistic Theory،[4] وتحديداً في ما يخصُّ الاعتراف بالخلاف، وعدم تقبيحه في المسائل الفرعية، بل إنَّ عدداً من مُنظِّري فقه السُّنن القرآنية يُؤكِّدون سُنَّة الاختلاف.[5]

---

(١) كثير من كبار الكُتّاب الغربيين في العلوم الاجتماعية الحديثة يُؤمِنون بدور القيم المشتركة، والأخلاق، والثقة في تطوير الاقتصاد والمجتمع، بوصفها مُكمِّلاً لحافز الاهتمام بالمصلحة الذاتية.

(٢) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**، مرجع سابق.

(3) Dahl, R. and Lindblom, C. *Politics, Economics and Welfare*. Ibid.

(روبرت دال وتشارلز لندبلوم: علم السياسة وعلم الاقتصاد والرفاهية).

(4) Mouffe, C. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: VERSO. 2013.

(شانتال موف: علم التدافع: التفكير في العالم من منظور سياسي).

(٥) كهوس، **علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلى التأسيس العملي**، مرجع سابق.

فضمن إطار الأُمَّة الإسلامية الواحدة، ومن دون الخروج عن مبدأ الاعتصام بثوابت الدين الحق وقطعياته، فإنَّ المجتمع في الإسلام يتقبَّل التعدُّدية السياسية البنّاءة، مثلما يتقبَّل التعدُّدية الفقهية في الفروع وظنيات السياسات الشرعية العامة.(١)

وليس كل الاختلاف شرّ؛ فاختلاف التنوُّع في الوسائل محمود، واختلاف التضاد في الغايات العليا مذموم.(٢) بيد أنَّ قبول التعدُّد لا يتطلَّب قبول التفرُّق في الأساسيات والغايات؛ ذلك أنَّ للتعدُّدية حدوداً أيضاً كما هو حال الأحادية Monism.

والتعدُّدية لا تعني -بالضرورة- أنَّ كل الأطراف على حق كما نوَّه بذلك القرضاوي، وإنَّما تعني احترام التنوُّع البشري واختيارات الفرد، والاعتراف بإمكانية العيش المشترك وحُسْن المعاملة بين المختلفين، عن طريق التوافق على أساسيات بناء المجتمع ونظامه. قال تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍۭ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦ شَيْـًٔا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ ۚ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿٦٤﴾﴾ [آل عمران: ٦٤]، وقال سبحانه: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِىَ دِينِ ﴿٦﴾﴾ [الكافرون: ٦]، وقال ﷻ: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

إنَّ التعدُّدية في الألوان، والألسن، والشعوب، والقبائل، والأذواق، والأفكار، وطرائق التفكير، هي -بلا شكٍّ- سُنَّة وجودية وكونية، لكنَّ تفكُّك القيم، والشكِّ، والعدمية الأخلاقية (اعتبار كل القيم سواء)، والتعدُّدية السياسية غير البنّاءة (اعتبار كل برامج السياسة العامة سواء)؛ كلها ليست قدراً وحتماً وسُنَّةً كونيةً، وإنَّما وجودها يتطلَّب هدايةً وإدارةً وسقوفاً عليا؛ إذ "لا وجوب

---

(١) القرضاوي، **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**، مرجع سابق.

(٢) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق.

من الوجود" بحسب معطيات المغالطة الطبيعية في فلسفة الأخلاق. والادِّعاء الدوغمائي بوجوب سيادة التعدُّدية غير المقيدة -بوصفها نظرية معيارية عليا- يحتاج إلى إثبات، وهو حكم قيمي، لا عبارة واقعية وصفية.

فغياب الخير المشترك الموضوعي يزيل "أيَّ أساس [موضوعي أو عقلاني] للتمييز بين المصالح والمطالب الخاصة المتنافسة".[1] وهذه العدمية الأخلاقية تنطبق على نظرية المعرفة النسبية (الليبرالية)، ولا تنطبق على مُحْكمات الدين الحق. وفي نهاية المطاف، فإنَّ للتعدُّدية حدوداً وسقوفاً،[2] ولا بُدَّ أيضاً من استبعاد (أو إقصاء) بعض المطالب في أيِّ نظام سياسي؛[3] أيْ إنَّ السياسة العامة الإسلامية -كما في غيرها- تستبعد بعض الأيديولوجيات والقيم (مثل: الإلحاد والعدمية)، وبعض السلوكات (مثل: المجاهرة بالخمر، والشذوذ الجنسي)، وبعض الأحزاب (مثل: الماسونية، والشيوعية) التي تُمثِّل الشر المشترك الموضوعي في المجتمع الإسلامي.

ويُقصَد بإدارة التعدُّدية وسقوفها في هذا الإطار مكافحةُ التفريط في الدين (كما في علمانية القطعيات والبيِّنات)، ومواجهة الإفراط في الدين؛ أي المغالاة والتعصُّب والتشدُّد في المتشابهات، وعدم التسامح مع ظلم القوي وطغيانه وفساده. والاختلاف

(1) Crozier, M. et al. *The Crisis of Democracy*. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission. New York: New York University Press, 1975.

(ميشيل كروزيّر وآخرون: أزمة الديمقراطية).

(2) Kekes, J. *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

(جون كيكيس: أخلاقيات التعددية).

(3) Hansen, A. and Sonnichsen, A. "Radical democracy, Agonism and the Limits of Pluralism: An Interview with Chantal Mouffe". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, Vol. 15, No. 3, 2014.

(ألان هانسن و أندريه سونيكسين: الديمقراطية الراديكالية، التدافع السياسي، وحدود التعددية) .

- Wrocławski, G. *The Limits of Political Contestation and Plurality: The Role of the State in Agonistic Theories of Democracy*. MA Thesis, Leiden University. 2018.

(جي فروتسواف: حدود التنافس السياسي والتعددية) .

البشري المعرفي والسياسي هو سُنَّة كونية في الفروع، لا في الأصول بالضرورة.

والواقع أنَّ الاختلاف والنزاع القيمي واقع في البشرية عموماً[1] قال تعالىٰ: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩]، وقال سبحانه: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَءَامَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ ۝٩٩﴾[يونس: ٩٩]، وقال ﷻ: ﴿وَمَا كَانَ ٱلنَّاسُ إِلَّآ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَٱخْتَلَفُوا۟ ۚ﴾ [يونس: ١٩].[2] غير أنَّه يُمكِن الحدُّ من هذا الاختلاف وإدارته في المجتمعات المسلمة، لا سيَّما ما تعلَّق منه بصُلْب الدين، وأصوله، وقطعياته، عن طريق الاعتصام بحبل الله، والتناصح، والجدال بالتي هي أحسن، وإصلاح ذات البين، والتدافع، والتشاور، والتزكية، وتغيير ما في الأنفس، في عملية اجتماعية شاقَّة، وكذلك رحمة الله بخَلْقه. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذِهِۦٓ أُمَّتُكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَأَنَا۠ رَبُّكُمْ فَٱعْبُدُونِ ۝٩٢﴾ [الأنبياء: ٩٢]، وقال سبحانه: ﴿وَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ ۚ لَوْ أَنفَقْتَ مَا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا مَّآ أَلَّفْتَ بَيْنَ قُلُوبِهِمْ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ أَلَّفَ بَيْنَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ۝٦٣﴾ [لأنفال: ٦٣].

وعملياً، وكما تمت الإشارة سابقاً، لا مانعَ شرعياً من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة ذات المرجعية الإسلامية؛ شرط اعترافها بالإسلام عقيدةً

---

(١) انظر:

- كهوس، **علم السنن الإلهية من الوعي النظري إلىٰ التأسيس العملي**، مرجع سابق.
- الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٢) حتىٰ الصحابة بعد مقتل الخليفة الراشدي عثمان بن عفّان، حدثت بينهم نزاعات ذات طابع سياسي مدفوعة بكيد الأعداء والمنافقين. انظر:

- الشنقيطي، محمد. (١٣٢٠) **الخلافات السياسية بين الصحابة**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.
- عودة، جاسر. مقاصد الشريعة: المفهوم والدلالة، الكويت: **مجلة الوعي الإسلامي**، ٢٠١٢م، عدد (٥٦١). وانظر: سُنَّة النزاع الكامن، في:
- الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

وشريعةً، وعدم معاداته[1] وضمن ثلاثة شروط تابعة، هي: الإسهام في تحقيق الخير المشترك الموضوعي للأُمَّة، وتبنّي مبدأ عدم العصمة من الخطأ، وتحريم خطاب الكراهية والتكفير الفئوي.

إنَّ إدارة (أو حوكمة) التعدُّدية في المجتمع الإسلامي موضوع فني وسياسي مُهِم، ولا بُدَّ من توظيف الذكاء المحايد ومختلف أساليب الحوكمة الناعمة غير القسرية في تحقيق الخير المشترك الموضوعي، ضمن قيد البُعْد عن التفرُّق والنظام الإقصائي والشمولي.

فنحن هنا أمام مشروع فكري متين يتفق مع الفطرة والسُّنن الوجودية ويتجاوز منطلقات الاستبداد المهلِك والأبوية الاعتباطية. بيد أنَّ الإجراء الجماعي المطلوب لا يكون دائماً -بالضرورة- تدخُّلاً بيروقراطياً، أو تشريعاً مُلزِماً بالرغم من أهميته، وإنَّما قد يأخذ صورة مبادرات فردية، أو رسالة إعلامية، أو تربوية، أو دينية، أو تنشئة اجتماعية وأُسرية، أو توجيهات وإرشادات، أو حوافز وعقوبات مالية عند الضرورة.

فاعتماد الخير المشترك الموضوعي لا يُحتِّم اللجوء إلى الهندسة الاجتماعية "اليوتوبية"، بمعنى فرض قواعد أبوية شاملة، وغير مُتدرِّجة على المجتمع، من قِبَل نخبة مغلقة وغير منتخبة، وإنَّما يتطلَّب ذلك مراعاة هذه القواعد بصورة مُتَّسِقة ومُتدرِّجة عند بناء المجتمعات والدول، وإصلاح الدساتير، وتبنّي السياسات العامة العليا إذا أريد تحقيق الخير المشترك، والعقلانية الجوهرية وَفقاً لنظرية المعرفة غير الشخصية.

وتوجد مسألة مُهِمَّة أُخرى في فقه السياسات العامة، ضمن مدخلها التعدُّدي، يُعبَّر عنها بالسؤال الآتي: هل ينبغي إدارة التعدُّدية وتقييدها في مجال

---

(١) القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، مرجع سابق.

الظنيات المُتأصِّلة؛ أيْ تقنين الفقه الإسلامي[١]؟ لا يُحبِّذ هذا الكتاب تطبيق هذا التوجُّه الجماعي بصورة شاملة، ويرىٰ أنَّ الاستثناء الوحيد هو قرار شوري قائم علىٰ إجماع (أو أغلبية قوية) لمجلس النوّاب المُنتخَب بحرية وشفافية في المجتمعات الإسلامية، والمدعوم بفتوىٰ فقهية (اجتهاد جماعي) تتسم بالمؤسسية والاستقلالية وعدم التحيُّز (تابعة لمجلس النوّاب ومستقلة عن السلطة التنفيذية). والأفضل ترك معظم الظنيات الفرعية عموماً للتدافع المشترك، والتعدُّدية، وعدم العصمة من الخطأ، والتجربة والخطأ، بعيداً عن مركز القوَّة والتشريع المُلزِم والعابر للأزمنة والأمكنة.

٥- ديمقراطية المكان الفارغ والتدافع السياسي الإيجابي:

من النظريات الحديثة التي تعرض للديمقراطية في المجتمعات المعاصرة، وتربط بين القوَّة والديمقراطية والشمولية والأيديولوجيا والمعرفة والسياسة العامة؛ نظرية الفيلسوف الفرنسي الفرنسي كلود ليفورت Claude Lefort بخصوص المكان الفارغ Empty Place وعدم التحديد الديمقراطي Democratic Indeterminancy.[٢]

وبحسب هذه الفلسفة السياسية، أو النظرية المعيارية، فإنَّ الديمقراطية المعاصرة نظام سياسي لا يروم التغيير الهيكلي وبناء الأمة نحو الأفضل وَفق منظور الأغلبية ورؤيتها للعالم، وإنَّما هي نظام لضمان بقاء مكان القوَّة أو مركزها فارغاً أو غير محتل -علىٰ المدىٰ الطويل- من قِبَل أيِّ فرد أو جماعة أو نخبة أو أقلية أو مُخطِّطين "يوتوبيين". ولكنْ، يُمكِن لهؤلاء شغره فقط بصورة مُؤقَّتة وَفق أسس مشروعة ومشروطة. فهذه النظرية تستبعد أيَّة توصية معيارية لحكم مثالي دائم،[٣]

---

(١) يُسمّىٰ خطأً تقنين الشريعة؛ فالشريعة ربانية في أصلها، والفقه الإسلامي الفرعي يظل اجتهاداً.

(2) Lefort, C. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy and Totalitarianism*. Cambridge: Polity Press, 1986. (كلود ليفورت: الأشكال السياسية للمجتمع المعاصر).

(3) Inston, K. *Rousseau and Radical Democracy*. London: Continuum International Publishing Group. 2010. (كيفين إنستون: روسو والديمقراطية الراديكالية).

وتستبعد أيضاً أيَّة إجابات نهائية ومُطلَقة وعالمية في الشأن والنظام السياسيين، بما في ذلك نهاية التاريخ.(١)

ولكنْ، ما الأساس العقلاني لهذا الفراغ الديمقراطي المُتأصِّل والداعم لشلل السياسات العامة المُتَّسِقة والتخطيط العقلاني والاستراتيجي المركزي الطويل الأجل؟ أكَّد ليفورت، وبوبر، وبرلن، ولندبلوم، ودال، أهمية عامل عدم التأكُّد المعرفي؛ أيْ ما تعانيه البشرية المعاصرة من "غموض أساسي بخصوص أساس القوَّة والقانون والمعرفة، وبشأن أساس العلاقة بين النفس والآخرين عند كل مستوىً من الحياة الاجتماعية".(٢)

ولكنَّ الحال في المجتمع الإسلامي مختلف وأقلّ غموضاً، وإنْ كانت المتشابهات -بمفهومها العام- لا تزال قائمة. يضاف إلى ذلك اتصاف النموذج الإسلامي بمعيارية شرعية تُشعِر بالأمان المعرفي والأخلاقي، من غير حاجة -بالضرورة- إلى وجود قانون مُلْزم. وعلى النسق المعرفي للفيلسوف كلود ليفورت Claude Lefort، قامت شانتال موف Chantal Mouffe ببلورة نموذج التدافع السياسي The Agonistic Model،(٣) وهو نموذج ديمقراطي يُؤكِّد حقيقة التدافع بين اللاعبين أو المتنافسين السياسيين (وليس الصراع المُتأصِّل بين

---

(١) نُذكِّر هنا بالرؤية الإسلامية للعقلانية السياسية؛ إذ إنّ الأصول والدعائم واضحة وقطعية، لكنَّ التفاصيل والمؤسسات التنفيذية مسكوت عنها.

(2) Lefort, C. *Democracy and Political Theory*. Translated by: David Macey. Ibid. P:19.

(كلود ليفورت: الديمقراطية والنظرية السياسية).

(٣) انظر مثلًا:

- Mouffe, C. *Agonistics: Thinking the World Politically.* Ibid.

(شانتال موف: علم التدافع: التفكير في العالم من منظور سياسي).

وقد اعتمدنا مفهوم "التدافع السياسي" ترجمة لمفهوم "Agonistic"، ولم نعتمد لذلك مفهوم "التصارع السياسي"؛ لأنَّ للصراع دلالة سلبية في اللغة العربية، وأنَّ للتدافع السياسي درجات متباينة.

الأعداء) في الشأن السياسي، مُستبعِداً وجود الخير المشترك الموضوعي، كما هو حال النموذج التعدُّدي الأمريكي (ليبرالية جماعات المصالح الخاصة).

لقد لقي نموذج التدافع السياسي اهتماماً متزايداً؛ لأنَّه مثَّل:

أ- نظرية معيارية وفلسفية حديثة في الديمقراطية، لا نظرية إجرائية فحسب؛ إذ اعترفت بحقيقة التدافع، وشرَّعته، ولم تعُدَّه شراً بالضرورة أو شراً دائماً.

ب- نظرية ركَّزت على التنوُّع والتدرُّج والخلاف والتنافس والصراع البشري،[1] لا السعي للإجماع والحقيقة الواحدة (كما هو حال الديمقراطية الحوارية)، أو للأغلبية (كما هو حال الديمقراطية النيابية) في المجتمع السياسي المعاصر.

ت- نظرية سعت للتحذير من الإقصاء والشمولية، وطالبت بترويض القوَّة، بل ببعثرتها وإفراغها بصورة كبيرة؛ نتيجة عدم التحديد الراديكالي Radical Indeterminancy في المعرفة البشرية.[2] وهي تنادي بأنْ يظل مركز القوَّة Locus of Power في الدولة الديمقراطية الحديثة فارغاً Empty Place؛ لحماية الديمقراطية من الاستيلاء أو الانقلاب.

ومن الواضح أنَّ هذه المدرسة الديمقراطية الفرنسية الحديثة، وتحديداً نظرية المكان الفارغ للديمقراطية، تستند -كما هو حال النظرية التعدُّدية- إلى اعتبارين رئيسين، هما: أولاً: اعتماد مذهب الشكِّ الأخلاقي في إمكانية التوصُّل إلى إجماع

---

(1) Hoskyns, T. *The Empty Place: Democracy and Public Space*. New York: Routledge, 2014.
(تيريزا هوسكينز: المكان الفارغ: الديمقراطية والمجال العام).

(٢) بحسب مذهب الشكِّ الأخلاقي في العلوم الاجتماعية المعاصرة مثلًا، أكَّد مُنظِّر التعدُّدية الأبرز الأمريكي روبرت دال R. Dahl الإشكالات المعرفية المُتأصِّلة في العناصر الثلاثة للخير المشترك، وهي: ال التعريف The، والخير، والمشترك. انظر:

- Dahl, R. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989.
(روبرت دال: الديمقراطية ونقادها).

بخصوص الخير المشترك الموضوعي والعضوي، وتبنّي مبدأ العقلانية المقيدة Bounded Rationality،[1] وثانياً: التخوُّف من تقييد المذهب الشمولي للحريات والحقوق الفردية، والحرص على تأمين التوازن لجماعات المجتمع.

ولكنْ، في ظلِّ اعتراف النظرية الإسلامية للسياسة العامة بواقع الخلاف البشري وحقيقة وجوده الكامن، قال تعالى: ﴿وَلَوۡ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخۡتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمۡۗ﴾ [هود: ١١٨ - ١١٩]،[2] وبالرغم من إيمان هذه النظرية بأهمية التدافع والتنافس والتناصح والتواصي بالحق في الحياة المجتمعية والسياسية[3]؛ فإنَّ السياسة العامة العقلانية لا يُمكِن أنْ تضمن النظام العام والكفاءة والعدالة والاستدامة والسعادة عن طريق الصراع والخلاف والتدافع فحسب؛ إذ لا بُدَّ من التوافق أيضاً في الأساسيات على الخير المشترك الموضوعي كما تُحدِّدها مُحْكمات الشريعة، وتسعى لها الشورى الحوارية؛ أيْ إنَّ النظام العام يجب أنْ يُؤسَّس على مزيج من الإجماع والتوافق (القوَّة التكاملية) والإكراه (القوَّة التهديدية حال الصراع العدائي)، مع منح القوَّة التكاملية الناعمة الوزن الأكبر.

وبالرغم من أنَّ نظرية التدافع السياسي تضم عناصر وصفية وأُخرى معيارية، فإنَّ المكوِّن المعياري يخضع لقيد المغالطة الطبيعية في فلسفة الأخلاق؛ فواقع الصراع السياسي الكامن لا يوجِب منطقياً القبول به ﴿قَالُوٓاْ أَتَجۡعَلُ فِيهَا مَن يُفۡسِدُ فِيهَا وَيَسۡفِكُ ٱلدِّمَآءَ﴾ [البقرة: ٣٠]. أو عدم محاولة إدارته، والتخفيف منه، وتوجيهه في المجتمعات

---

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

(٢) تُؤكِّد هذه الآية الوجودية نمطية الخلاف البشري بوصفه قاعدة عامة: (لا سُنَّة اجتماعية لا تقبل التخلُّف أو التحوُّل)، ثم تستثني مِنَ القاعدة مَنْ فازوا برحمة الله بعد اعتصامهم بحبله تعالى، ثم تشير إلى ما فسَّره كثير من العلماء بأنَّه تأكيد ثانٍ لتأصُّل الخلاف نتيجة مبدأ حرية الاختيار الإنساني، وطبيعته الأنانية، وطغيانه.

(٣) انظر: سُنَّة النزاع الكامن، لا النزاع الفعلي والدائم، وسُنَّة التدافع المشترك الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

الكبيرة والمعقَّدة المعاصرة إلىٰ الخير المشترك الموضوعي بالحدِّ الأدنىٰ من القوَّة التهديدية. قال تعالىٰ: ﴿إِنَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانَ يَهْدِى لِلَّتِى هِىَ أَقْوَمُ﴾ [الإسراء: ٩]، وقال سبحانه: ﴿وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخْتَلَفُوا۟ فِيهِ﴾ [البقرة: ٢١٣].

ثم إنَّ نظرية التدافع السياسي تنظر إلىٰ القوَّة بوصفها شراً مُتأصِّلاً؛ ما يُحتِّم تحييدها، وترويضها، وإفراغها من تأثيرها. بيد أنَّ القوَّة أحياناً تُشبِه العلم والطاقة؛ إذ قد تُستغَل للظلم والفساد، وقد تُوظَّف بصور ناعمة وذكية، لتحقيق العمران البشري والخير المشترك الموضوعي.

ختاماً، أكَّد علماء النفس الاجتماعي أنَّ علاقة الفرد بالآخرين -عند التعاون علىٰ إنتاج السلع العامة، أو الالتزام بالخير المشترك[1] تتمثَّل في خمسة أشكال أو أنماط متباينة، هي: العدائي، والتنافسي، والفردي، والتعاوني، والإيثاري[2] ومن الأسهل التركيز فقط علىٰ النمط الأوَّل والنمط الثاني عند دراسة العلاقة بين "نحن" و"هم" في التدافع السياسي، وتجاهل بقية أنماط السلوك والتوجُّهات القيمية Value Orientations. وقد يقول قائل: إنَّ هذا لا ينطبق علىٰ الحكم والساحة السياسية حيث الأنانية طاغية، وإنَّما ينطبق علىٰ الأسرة، وربما السوق والميدان الاقتصادي ﴿وَأُحْضِرَتِ ٱلْأَنفُسُ ٱلشُّحَّ﴾ [النساء: ١٢٨]، لكنَّ المعيار الأخلاقي موجود وواقعي أيضاً ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ وَمَن يُوقَ شُحَّ نَفْسِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ۝٩﴾ [الحشر: ٩]، دون تجاهل أهمية المؤسسات الداعمة للاختيار الفردي الأخلاقي.

---

(١) ميَّز بعض الدارسين بين السلعة العامة Public Good بوصفها مفهوماً معروفاً في علم الاقتصاد الجزئي واقتصاديات الرفاه، والخير المشترك بوصفه مفهوماً سياسياً في المقام الأول علىٰ أساس أنَّ السلعة العامة تستند إلىٰ تفضيلات الأفراد الشخصية، خلافاً للخير المشترك. ولكنْ، من الصعب عملياً تجميع تفضيلات الأفراد الشخصية ضمن ترتيب جماعي مُتَّسِق (نظرية استحالة أرو)؛ وهذا بدوره يخلط المفهومين أحدهما بالآخر.

(2) Offerman, T., Sonnemans, J., and Schram A. "Value Orientations, Expectations and Voluntary Contributions in Public Goods". *The Economic Journal 106*, 1996.

(ثيو أوفرمان وآخرون: التوجهات القيمية، التوقعات، والمساهمات الطوعية في السلع العامة) .

الفصل السادس:

حالات عملية في فقه السياسات العامة

لما كان هذا الكتاب مرجعياً وذا بُعْد تطبيقي، فإنَّه لم يكتفِ بالمداخل التحليلية والمبادئ النظرية لصنع السياسات الشرعية العامة، بل عزَّزها بجُمْلة من التطبيقات والحالات العملية، وعددها (١٠) حالات تطبيقية. ومعظم هذه الحالات ترتبط بمدخل مُحدَّد من المداخل العشرة لفقه السياسات العامة، وبعضها إمّا مُتعدِّد المداخل بسبب تعقيد السياسة الشرعية العامة، وإمّا مُرتبِط بالحوكمة العامة بوصفها وسيلة لتحقيق الخير المشترك الموضوعي.

والجدول الآتي يُبيِّن الحالات التطبيقية المختارة، مُحدِّداً ارتباطها الرئيس بمداخل فقه السياسة العامة وفصول الكتاب:

رقم الحالة	الحالة العملية (قضية السياسة العامة)	الارتباط الرئيس بمداخل السياسة العامة وفصول الكتاب
١	تحليل الجندر بين التعقيد الاجتماعي والليبرالية الاجتماعية.	المدخل الأوَّل والمدخل الثاني.
٢	التشريع الإسلامي القطعي بين الفلسفة النفعية والأمر الرباني.	المدخل الثاني.
٣	قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" وتطبيقاتها في فقه السياسات العامة.	المدخل الثالث.
٤	مُقوِّمات النجاح وأسباب الفشل في بناء الأُمم، وتنفيذ السياسة العامة العقلانية.	المدخل الرابع.
٥	إمكانية إجابة العلم باستقلالية عن الأسئلة الأخلاقية (تفنيد رأي سام هاريس).	المدخل الخامس.

الارتباط الرئيس بمداخل السياسة العامة وفصول الكتاب	الحالة العملية (قضية السياسة العامة)	رقم الحالة
المدخل السادس.	مأسسة الشورى وأهل الحلِّ والعقد.	٦
المدخل التاسع والمدخل العاشر.	فقه المحكم والمتشابه ومضامينه على فقه السياسات العامة: تحليل أوَّلي.	٧
مُتعدِّدة المداخل.	العلم الراشد: هل يُمكِن لخرق سفينة فقراء أنْ يصبح فعلاً جيداً؟	٨
المدخل السادس والحوكمة العامة.	البيروقراطية المستجيبة وحكمة الفاروق.	٩
الحوكمة العامة.	حوكمة الحوكمة في المجتمعات العربية.	١٠

الحالة العملية رقم (١): تحليل الجندر بين التعقيد الاجتماعي والليبرالية الاجتماعية[1]

انطلاقاً من مقصد حفظ النسل وحماية الأُسرة، وسعياً لتغيير نهج السياسة العامة العلمانية في ما يخصُّ الأُسرة والزواج والمرأة في العالَم العربي؛ تهدف هذه الحالة إلى تقصّي تداعيات البُعْد عن الفطرة، والالتزام بالمساواة المطلَقة بين الجنسين بحسب اتفاقية سيداو العالمية.

بدايةً، توجد تعريفات عِدَّة للتعقيد الاجتماعي Social Complexity، أبرزها: القيم والثقافات والمصالح المتعارضة ورؤى العالَم Worldviews المتباينة دائماً بين الجهات المعنية المتعدِّدة في قضايا السياسة العامة، بما فيها قضية المرأة. وممّا زاد هذا التعقيد حِدَّة أنَّه -بحسب الرأي الغالب في فلسفة العلوم الاجتماعية

(١) الجندر: خصائص الأنثى والذكر المشكَّلة اجتماعياً وثقافياً، التي تُحدِّد تصرُّفاتهم، وأدوارهم، وقدراتهم، وعلاقاتهم في المجتمع. وهذا يستبعد من التحليل الأساسي أيَّ خصائص فطرية، أو طبيعية، أو بيولوجية بين الجنسين ممّا تُقِرُّه الأديان السماوية.

الغربية- لا توجد قوانين طبيعية للحياة الاجتماعية يُمكِن للعلوم الاجتماعية اكتشافها وتسخيرها كما هو حال العالَم الطبيعي والعلوم الطبيعية.

شاع نموذج الليبرالية العالمية بوصفه حلًّا مُحتمَلاً لمشكلة غياب المعرفة الأخلاقية الموضوعية، واستُخدِم لذلك أسلوب العصا والجزرة والدعاية في العالَم العربي، وكذلك انتشرت الليبرالية الاجتماعية والاقتصادية. ثم تنامت البرامج والمشاريع والموازنات والتشريعات والسياسات والدعوات العالمية والعربية الساعية للمساواة الكاملة بين الرجل والمرأة بعد إقرار اتفاقية سيداو الدولية، والبدء بتنفيذها عملياً. وبالمقابل، ترى الشريعة أنَّه ﴿وَلَيۡسَ ٱلذَّكَرُ كَٱلۡأُنثَىٰ﴾ [آل عمران: ٣٦]، وأنَّ ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعۡضَهُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنۡ أَمۡوَٰلِهِمۡۚ﴾ [النساء: ٣٤]؛ أيْ إنَّ الذكر هو غير الأنثى؛ فهما مُتمايِزان في الطبيعة والوظائف، لكنَّ الذكر حتماً ليس بأفضل من الأنثى؛ إذ للتفاضل معايير أُخرى هي التقوى والعلم.

وبالرغم من إقرار مختلف التشريعات القائمة على السياسات الليبرالية، بما في ذلك النسوية منها، أفادت عدد من مسوحات السعادة ومُؤشِّراتها في الغرب بحدوث تراجع مُطلَق (مقارنةً بالماضي) وآخر نسبي (مقارنةً بالرجل) في سعادة المرأة الشخصية في الدول الصناعية، باعتراف النساء الغربيات أنفسهن. وحدث هذا التراجع اللافت والمتَّسِق في سعادة المرأة الغربية بالرغم من التحسُّن المتزايد في حقوقها وتشريعاتها، وقد سُمِّيت هذه الظاهرة متناقضة تراجع سعادة النساء الغربيات.[1] وبوجه عام، فإنَّ السعادة مُتغيرِّ شخصي يصعب تعريفه، وتوصيف مُحدِّداته وتطوراته بموضوعية، لكنْ من الواضح وجود عيوب في توجُّهات الفكر النسوي الغربي.

---

(1) Stevenson, B. and Wolfers, J. "The Paradox of Declining Female Happiness". *IZA DP No. 4200*. Institute for the Study of Labor. 2009

(بيتسي ستيفنسون وجوستين وولفرز: متناقضة تراجع سعادة النساء).

وفي ظل انتشار الأزمات المالية والاقتصادية والوبائية والمناخية والسياسية بدأت تتأكَّد فواجع الليبرالية الغربية، بدءاً بتفكُّك الأُسرة النووية وانهيارها بالتزامن مع دعوات تحرير المرأة،[1] ومروراً بالأزمات المالية والاقتصادية العالمية والإقليمية والقُطْرية، وانتهاءً بالتغيُّر المناخي والكوارث البيئية والوبائية التي كان آخرها جائحة كورونا. فالمجتمع ليس فقط مجموع أفراده المستقلين والعقلانيين كما تَدَّعي الليبرالية الجديدة، وإنَّما هو كائن عضوي تتداخل مصالح أفراده بعضها ببعض، وتترابط قراراتهم العقلانية وغير العقلانية -على الأقل- في الحدِّ الأدنى من الفضاء العام والخير المشترك الموضوعي.

فعبارة: "دعه يعمل ... دعه يمر" لم يَعُدْ لها اليوم مصداقية علمية في ظلِّ المعضلات الجماعية المعاصرة. وبحسب نظرية المباريات Game Theory، وتحديداً نموذجها المعروف بمعضلة السجناء Prisoners' Dilemma، يوجد تناقض واضح بين العقلانية الفردية والعقلانية الجماعية؛ إذ تُفضي الأنانية والاهتمام حصراً بالمصلحة الذاتية على المستوى العائلي إلى نتيجة جماعية سيئة مقارنةً ببديل التعاون الذي يشارك فيه جميع الأفراد. وهذا يُذكِّرنا من جديد بمختلف المعضلات الجماعية التي يعانيها كوكبنا؛ الأسرية والاقتصادية والاجتماعية والمالية والبيئية والوبائية.

وقد أدّى تحرير المرأة ومساواتها بالرجل في التشريعات والسياسات التفصيلية في العالَم الغربي إلى بروز ظاهرة المجتمع الشائخ؛ أيْ تحيُّز تركيبة السكّان العمرية إلى فئات الأعمار المُتقدِّمة. أمّا الآلية السببية فهي ما أحدثه تحرير المرأة عامة، وعملها في السوق خاصة، من تغييرات جوهرية في قرارات الزواج والإنجاب، ثم تدنّي معدلات تشكيل الأُسر والخصوبة والولادة.

---

(١) تعاني الدول المعاصرة مشكلة الطلاق، والعنوسة (العزوبية)، والهجران الزوجي، والإجهاض، والأطفال غير الشرعيين، والأمراض الجنسية وآخرها الإيدز، والخيانة الزوجية، والبغاء، والشذوذ الجنسي، والاغتصاب، وهتك العرض، والعنف الأُسري، وزنا المحارم، وظاهرة الأُمَّهات المراهقات، والتحرُّش بالمرأة العاملة في سوق العمل، وغير ذلك.

وكان لهذه الدينامية الاجتماعية تأثيرات عميقة أيضاً لفعّالية وباء فيروس كورونا المتجدِّد في المجتمعات الأوروبية لا سيما بسبب استهدافه فئتي كبار السن وذوي المناعة الهشَّة؛ ما مثَّل تحدياً وجودياً في المنظور الديمغرافي والوبائي والأُسري والاجتماعي، وتطلَّب اتِّخاذ سياسات عامة جديدة، وتعديلات سلوكية عميقة في قرارات الزواج والإنجاب والحرية في العالَم الغربي. كما أن هذه التداعيات طويلة المدى تتطلب المراجعة العميقة لتحليل الجندر وافتراضاته، وتوصياته وسياساته في العالَم العربي.

إذن، فالخلل الرئيس ناتج من نمط الحياة الليبرالي والعلماني البعيد عن الفطرة والشريعة والسُّنن الإلهية، من دون إغفال تأثير الحركة النسوية المباشر في تفكُّك الأُسرة الغربية وعدم استقرارها، وانعكاس ذلك سلباً على المواقف، والقيم، وسعادة المرأة الغربية، والتشريعات ذات الصلة بالأُسرة والمرأة والجندر.

الحالة العملية رقم (٢): التشريع الإسلامي القطعي بين الفلسفة النفعية والأمر الرباني

إذا افترضنا أنَّ دولة عربية أو إسلامية قرَّرت إجراء تقييم كَمِّي شامل لمعرفة منافع الخمر وتكاليفه، بوصفه سلعة يعتقد كثير من المتخصِّصين في القطاع الطبي أنَّها ضارَّة بالصحة على المدى الطويل. المقصد النهائي هو إعداد سياسة عامة لهذا المنتَج بناءً على البراهين والأدلة التجريبية، لا الأمنيات والتفكير المعتمِد على الرغبة؛ فلا شكَّ في أنَّ تحليل المنافع والتكاليف سيكون شاملاً، وسيطال أنشطة التجارة، والصناعة، والنقل، والإشباع الشخصي، والأُسرة، والجريمة، والعنف، وحوادث الطرق، والتعطُّل والغياب عن العمل، والنفقات الصحية العلاجية، وغير ذلك.

ومن المؤمَّل أنْ يعتمد التحليل على أساليب الإحصاء المتقدِّم والاقتصاد القياسي. ولكنْ، مهما كانت هذه المناهج مُتقدِّمة، فمن المُتوقَّع أنْ تُركِّز على قوَّة

الترابط الإحصائي، وتُقصِّر في تحليل السببية نتيجة الضوابط المنهجية للبحث الكَمّي في تقصّي السببية واتجاهها. ثم إنَّ النتائج قد تؤدي إلىٰ تحسُّس أفراد العيِّنة المختارة، وما يتبع ذلك من تأثير في حجمها وتحيُّزها، وكذا المدَّة الزمنية والظرف المكاني.

وستخلص الدراسة إلىٰ أنَّ للخمر تكاليف اجتماعية واقتصادية مُؤكَّدة ومُتعدِّدة، وكذلك منافع لمصنِّعي الخمر، وتُجّاره، وناقليه، ومستورديه، والعاملين فيه، إلىٰ جانب إشباع رغبة الأفراد المدمِنين عليه. ولكنْ، مَنْ سيُحدِّد أوزان المنافع وتكاليفها؟ ما الأسس المتَّبَعة في ذلك؟ وهذا سيعتمد أيضاً علىٰ مُموِّل الدراسة، مثل: وزارة الصحة، ومصانع الخمور.

بعد ذلك سيوصي الباحثون -إذا كانوا ذوي توجُّه ليبرالي- في ضوء النتائج المختلطة والمنهجية القاصرة، بحرية الاختيار الفردي، ورُبَّما توعية المستهلِك. ذلك أنَّ فرض قيود علىٰ استهلاك الخمر لن يفضي إلىٰ النتائج المنشودة، وسيتعارض مع مبدأ سيادة المستهلِك، وسيؤدي إلىٰ انتشار السوق السوداء، وتراجع الإيرادات الضريبية للحكومة. وهذا ما أكَّدته التجربة الفاشلة أو المختلطة (تبعاً للتقييم) للولايات المتحدة الأمريكية بخصوص تحريم بيع المشروبات الكحولية، وتجريم إنتاجها ونقلها وشرائها بين عامي ١٩٢٠م و١٩٣٣م.

وفي ما يخصُّ التشريع الإسلامي، فإنَّ المنافع والتكاليف الشاملة والطويلة الأجل (بشقيها: الملموسة وغير الملموسة)، والقابلة للقياس الكَمّي، وغير القابلة للقياس؛ ستُراعىٰ ضمنياً في المعرفة الأخلاقية والحكم الشرعي. قال تعالىٰ: ﴿أَلَا يَعۡلَمُ مَنۡ خَلَقَ وَهُوَ ٱللَّطِيفُ ٱلۡخَبِيرُ ١٤﴾ [الملك: ١٤]، وقال سبحانه: ﴿يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡخَمۡرِ وَٱلۡمَيۡسِرِۖ قُلۡ فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثۡمُهُمَآ أَكۡبَرُ مِن نَّفۡعِهِمَاۗ﴾ [البقرة: ٢١٩]، وقال ﷻ: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِتَالُ وَهُوَ كُرۡهٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ خَيۡرٞ لَّكُمۡۖ وَعَسَىٰٓ أَن تُحِبُّواْ شَيۡـٔٗا وَهُوَ شَرّٞ لَّكُمۡۚ وَٱللَّهُ يَعۡلَمُ وَأَنتُمۡ لَا تَعۡلَمُونَ ٢١٦﴾ [البقرة: ٢١٦].

ثم يأتي دور العقل والعلم في تبنّي التدرُّجية والحكمة في تطبيق الأمر الإلهي (لا في التقييم النهائي والدائم) القطعي الدلالة والثبوت، وغير القابل للتقييد أو التخصيص. وهذا التحليل ينطبق أيضاً على المخدِّرات ذات التأثير المحدود، والقمار، والإجهاض.

إنَّ حالة الدراسة هذه تُؤكِّد التبسيط المغرق في ادِّعاء بعض المفكِّرين والدارسين العرب أنَّ القواعد الأخلاقية الإلهية -بغَضِّ النظر عن درجة قطعيتها من حيث الدلالة والثبوت، والإجماع عليها في عصر النبوة والخلافة الراشدة- يجب أوَّلاً تسويغها أخلاقياً وعقلانياً قبل إطاعتها.[1] ومن الواضح أنَّ هذا النمط من التفكير في الأخلاق الإسلامية يتجاهل مذهب الشكِّ الأخلاقي الغربي العريق، ويتجاهل أيضاً معطيات المغالطة الطبيعية، وينطبق جزئياً على الظنيات من دون المحْكمات.

الحالة العملية رقم (٣): قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات" وتطبيقاتها في فقه السياسات العامة

من القواعد الشرعية الكلية والعليا المتَّفَق عليها، والمشتَقَّة من مجموع النصوص القطعية الجزئية، قاعدة "الضرورات تبيح المحظورات والضرورة تُقدَّر بقَدْرها"، وهي عموماً قاعدة تنطبق على ضروريات الأفراد (مثل شرب الخمر)، وضروريات السياسات الشرعية العامة. وهذه القاعدة تمنع الحرج، وتختار أقل الضررين، وتُمثِّل عنصراً عقلانياً في فقه السياسات العامة، ونظام القيم الإسلامي في الظروف الاضطرارية والاستثنائية.

ولكنْ، لا بُدَّ هنا من تجنُّب الإفراط والتفريط؛ إذ شهد الواقع -وما يزال يشهد- حالات عديدة على ذلك. فمِنْ مُنكِرٍ لأيِّ شرعية للخروج مُؤقَّتاً، ولضرورة كلية وقطعية، على النصوص الجزئية القطعية في مجال السياسة العامة،

---

(1) Al-Attar, M. *Islamic Ethics: Divine Command theory in Arabo-Islamic thought*. New York: Routledge, 2010. (مريم العطار: الأخلاق الإسلامية: نظرية الأوامر الإلهية في الفكر العربي الإسلامي).

إلىٰ مُدَّعٍ بشرعية التنازل المعمَّم عن مُحْكمات الشريعة من دون شروط زمانية أو مكانية (مثل تعليق العمل بالشورىٰ الملزمة).

وإذا افترضنا أنَّ هذه القاعدة الشرعية انطبقت علىٰ تعليق بعض الشروط الشرعية للإمامة (باستثناء شرط الإسلام) كما يرىٰ حُجَّة الإسلام الغزالي لعصره[1] وغيره مثل الماوردي، ورُبَّما انطبقت أيضاً علىٰ تجميد العمل بالشورىٰ في اختيار أُولي الأمر لظرف مكاني وزماني قاهر، وبناءً علىٰ تحليل مُعمَّق ومحايد للحالة وللوضع الراهن Situaltional Analysis؛ فهل سيكون لهذا الانطباق (تنزيل المناط) سمة العالمية والاطِّراد المستقل عن الزمان والمكان؟ لا، قطعاً. فحُجَّة الإسلام الغزالي لم يقل بذلك؛ لأنَّ الاضطرار استثناء، وليس هو القاعدة، والضرورة تُقدَّر بقَدْرها، والفتوىٰ أو الاجتهاد الجماعي للأولويات يتغيَّر بتغيُّر الزمان والمكان. إذن، لا بُدَّ من إعداد إطار زمني يُزال بعده جواز تعليق العمل بالشورىٰ النيابية الملزِمة، وبرقابة دستورية ونيابية وشورية.

ولضمان عدم إساءة استخدام قاعدة "الضرورة" في السياسة العامة للأنظمة التسلُّطية، فإنَّنا نقترح أنْ تُقِرَّها أوَّلاً أغلبية ثلثي مجلس الأُمَّة الإسلامي، ثم تدعمها فتوىٰ جماعية (مؤسسية) محايدة وذات شأن، ثم يُحدِّد قرارُ الضرورةِ السقفَ الزمني للقرار، ومُسوِّغاته المُؤقَّتة، وضوابطه، وسُبُل إزالة عذر الاضطرار، والدروس المستقاة؛ لضمان عدم تكرار الحاجة إلىٰ الاستثناء التشريعي نفسه.

وبخصوص إزالة عذر الاضطرار، تظهر هنا بوضوح أهمية مأسسة الشورىٰ، وتأصيلها، ووضع قواعدها التنفيذية؛ حتىٰ نجمع الحسنيين: الاستقرار وغياب

---

(١) بحسب ما قاله الغزالي في كتابه "**الاقتصاد في الاعتقاد**": "فإنْ قيل فإنْ تسامحتم بخصلة العلم لزمكم التسامح بخصلة العدالة، وغير ذلك من الخصال، قلنا: ليست هذه مسامحة عن الاختيار، ولكنَّ الضرورات تبيح المحظورات، فنحن نعلم أنَّ تناول الميتة محظور، ولكنَّ الموت أشد منه." انظر:

- الغزالي، **الاقتصاد في الاعتقاد**، مرجع سابق، ص٧٢.

الفتنة والفوضى من ناحية، والحوكمة الراشدة واختيار الأُمَّة، وتصحيح أخطاء الاستبداد الكارثية من ناحية أُخرى، من دون اضطرار إلى الخروج على نصوص الشورى وسُننها ومقاصدها، وهو اختيار اضطراري غير مستدام في كل الأحوال.(١)

الحالة العملية رقم (٤): مُقوِّمات النجاح وأسباب الفشل في بناء الأُمم وتنفيذ السياسة العامة العقلانية

بناءً على ما ورد في الفصل الخامس (فقه السنن)، وبحسب سُنَّة أو قانون عقم المكر،(٢) فإنَّه لا مجال للمكر في بناء الأُمم والسياسة العامة العقلانية. ويُلخِّص هذا القانون سُنَّة الله في المكر والماكرين على المستوى الخاص والمستوى العام (الحكومي). قال تعالى في أثر المكر: ﴿ٱسْتِكْبَارًا فِى ٱلْأَرْضِ وَمَكْرَ ٱلسَّيِّئِ ۚ وَلَا يَحِيقُ ٱلْمَكْرُ ٱلسَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِۦ ۚ﴾ [فاطر: ٤٣].

ويرتبط المكر بالانتهازية التي تُعرَّف بأنَّها "السعي للمصلحة الذاتية مع المكر والخفاء." وسُنَّة المكر تعترف بحقيقة المكر البشري ابتداءً، وهو ما يُعرَف أحياناً في اللغة الدارجة بسوء النية أو نظرية المؤامرة. وهي سُنَّة تربط المكر السيئ بالعواقب السيئة التي تصيب الماكر في الحياة الدنيا والآخرة، وتُمثِّل علاقة سببية حتمية. وفي نهاية المطاف، تُقرِّر هذه السُّنَّة سيادة مكر الله، وعدم فعّالية المكر البشري.

ولكنْ، مقابل المكر الذي لا يحظى بالنجاح والاستدامة، كيف نُحقِّق أهدافنا في القطاع العام والسياسة العامة؟ في الحقيقة، توجد أسباب نهائية، وأُخرى تبعية

---

(١) إنَّ جدل "إمامة المتغلِّب" عموماً، ثم رأي حُجَّة الإسلام الغزالي، بالرغم من واقعيته وتغلُّبه على مغالطة الكمال، إلا أنه يرتكب المغالطة الطبيعية؛ ذلك أنَّه يُمكِن أحياناً إعادة تشكيل مشكلة "إمامة المتغلِّب" في صورة السؤال الآتي: كيف لا نقع في الفتنة من دون أنْ نتنازل عن مبدأ الشورى؟ الجواب غالباً يتمثَّل في تأصيل الشورى ومأسستها ضمن الفقه الدستوري وتطبيقاته.

(٢) انظر: سُنَّة مسؤولية الإنسان، في كتاب: الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

للنجاح والتوفيق وضمان النتائج. الأسباب النهائية (أو الأصلية) هي: المشيئة والإرادة والحكمة الإلهية، ومن الأسباب التبعية (أو التكليفية): ﴿وَأَعِدُّواْ لَهُم﴾، ﴿وَٱسْتَعِينُواْ بِٱلصَّبْرِ وَٱلصَّلَوٰةِۚ﴾، ﴿خُذُواْ حِذْرَكُمْ﴾، ﴿فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِۗ﴾. ويُقصَد بهذه الأسباب التزام الإنسان بمختلف الأسباب المادية، أو التعليمات الكونية للبقاء والنجاح في الدنيا والآخرة التي لا تتخلَّف عادة، ويشمل ذلك البُعْد عن المكر، والأنانية وسوء النية، في الأفعال والسياسات العامة.

والأسباب التبعية للنجاح ليست ذاتية ومستقلة كما قد يُعتقَد أوَّل وهلة، لكنَّها ضرورية وأساسية، ولا تقل أهمية في التوصُّل إلى الأهداف، بل هي عموماً أسباب كافية للنجاح بالمعنى المادي والدنيوي من دون النجاح الشامل والمستدام، ولكنها ستتخلَّف بسبب سُنَة المكر، ويجري تعطيلها بمشيئة الله؛ أيْ إنَّ: النجاح والتوفيق في السياسات العامة= دالَّة [أو يعتمد على عاملين] (الإرادة الإلهية، وأخذ البشر بالأسباب المادية).

وقد يُظَن أنَّ العامليْن الرئيسين السابقين، والمُفسِّرين للنجاح، هما مستقلان، لكنَّهما ليسا كذلك؛ لأنَّ الله تعالى أمر بالأخذ بالأسباب، وأذن بفاعليته، وهو ليس ذاتياً وحتمياً ومستقلاً بالتأثير وخارج الإرادة الإلهية. يضاف إلى ذلك ما للإنسان من فاعلية ومبادرة بإذن الله، وتعليماته، وسُننه. قال تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُواْ مَا بِأَنفُسِهِمْۗ﴾ [الرعد: ١١]، وقال سبحانه: ﴿فَقُلْتُ ٱسْتَغْفِرُواْ رَبَّكُمْ إِنَّهُۥ كَانَ غَفَّارًا ﴿١٠﴾ يُرْسِلِ ٱلسَّمَآءَ عَلَيْكُم مِّدْرَارًا ﴿١١﴾ وَيُمْدِدْكُم بِأَمْوَٰلٍ وَبَنِينَ﴾ [نوح: ١٠-١٢]، وقال ﷺ: "ولا يزال عبدي يتقرَّب إليَّ بالنوافل حتى أحبه". (رواه البخاري).

ورَفْض حُجَّة الإسلام الغزالي فاعلية الطبيعة واستقلالها (انظر: مبحث السببية المحكومة بالإرادة الإلهية في الفصل الرابع) قد لا ينطبق على البشر بالدرجة نفسها بسبب مضامين التكليف، والمساءلة، والاستخلاف، والعمران، وبسبب تكريم آدم، وتعليمه، والنفخ فيه من روح الله تعالى.

وقد يرىٰ بعض الدارسين في الآية الأخيرة غياب أيِّ علاقة سببية طبيعية بين الاستغفار ونزول المطر، وبين الاستغفار والإمداد بالأموال والبنين. ومن ثَمَّ، فليس لكل حادث سبب بالضرورة (مبدأ السببية)، ولا يوجد تفسير منطقي أو سببي لمثل هذه العلاقات.

وبالمقابل، فإنَّ إسهام الاستغفار في الإمطار لا يزال يتطلَّب أسباباً مادية، هي السحاب الثِّقال التي يسوقها الله تعالىٰ إلىٰ البلد الطيّب. وكذلك، فإنَّ الأمطار في الآية العاشرة من سورة نوح قد تُعبِّر رمزياً عن مختلف نِعَم الحياة عموماً (عملاً بالقاعدة الكونية: وجعلنا من الماء كل شيء حي). أمَّا الترابط بين الاستغفار والبركة والتكاثر، فيُؤكِّده علم الاقتصاد الحديث الذي يَعُدُّ الأخلاق مصدراً للثقة ولتقليل كلفة المعاملات Transaction Costs في الأسواق الحرة، ومن ثم زيادة أعداد المعاملات، وانتعاش الأعمال والاقتصاد.

الحالة العملية رقم (٥): إمكانية إجابة العلم باستقلالية عن الأسئلة الأخلاقية (تفنيد رأي سام هاريس)

هذه الحالة هي تطبيق عملي علىٰ فقه الرفاه (المدخل الخامس من مداخل صنع السياسة الشرعية العامة). وتستند هذه الحالة إلىٰ قانون (أو سُنَّة) العقلانية المقيدة في فقه السُّنن؛ إذ إنّ معرفة الإنسان الأخلاقية الموضوعية محدودة عند إقصاء الدين بنصوصه وقواعده ومقاصده. وهذا يشمل تصوُّرات الإنسان الشخصية والثقافية المتحيِّزة بخصوص توصيف الرفاهية الإنسانية، وقياس الحياة الطيبة وجودتها. وقد فصَّل الكتاب مبدأ التنوير الإسلامي، وأصَّله في فصله الثالث، إلىٰ جانب إسهام العلم التجريبي المحدود في تحديد القيم الإنسانية المثلىٰ بسبب تداعيات كلٍّ من المغالطة الطبيعية وقانون هيوم.

وكان الكاتب العلماني وعالم الأعصاب سام هاريس قد أكد في كتابه "المشهد الأخلاقي"[1] أنَّ العلم التجريبي قادر على تحديد القيم الإنسانية المثلى من دون حاجة إلى تدخُّل الوحي وهدايته.

إنَّ القول بقدرة العلم التجريبي على الإسهام في تأسيس الحياة الكريمة للفرد والمجتمع، لا سيَّما في الجانب الاقتصادي منها، أمرٌ لا يُمكِن معارضته بعقلانية؛ فالبشرية قد أوتيت العلم والأسماء من الخالق لهذه الغاية. وكذلك لا داعي إلى الإفاضة في تبيان دور العقل النظري والعلم التجريبي في الإحاطة الجزئية بالواقع ونتائج الأفعال ومآلاتها (تنزيل المناط)، وفي ابتكار المنتَجات والتقنيات، وفي الاجتهاد في الظنيات وتطبيق القطعيات، لكنَّ جدل هاريس تجاوز ذلك إلى الاستقلال بتحديد القيم المثلى، والتقليل من شأن الدين وازدرائه.

ولكنْ، كيف حاول هاريس تجاوز معضلة (أو مذهب) الشكِّ الأخلاقي في الفكر الفلسفي الغربي على مدار عقود وقرون عديدة؟ حاول هاريس ذلك بصورة أساسية عن طريق تعريف الخير بأنَّه "ما يدعم الرفاه الإنساني". لكنَّ هذا الجدل -وَفقاً لفقه الرفاه- ليس سوى مُقدِّمة لا تفضي إلى الإجابة عن السؤال المطروح آنفاً إجابة وافية وحاسمة. فكيف يُمكِننا تحقيق الرفاه الفردي وتعزيزه؟ وكيف نُعرِّف الرفاه المجتمعي بوصفه تجميعاً لرفاه الأفراد؟ وهل يُمكِن تجميع تفضيلات الأفراد للحصول على ترتيب جماعي عقلاني (نظرية استحالة أرو)؟

منطقياً، يوجد كثير من المعايير التي قد تُستخدَم لتحديد متى يكون وضع الفرد أفضل، مثل: اللجوء إلى تفضيلات نخبة من الشعب أو أغلبية الشعب أو العادات والتقاليد أو تفضيلات حاكم مستبد أو الدين. وكذلك يوجد فرق بين

(1) Harris, S. *The Moral Landscape: How Science can Determine Human Values*. Ibid.
(سام هاريس: المشهد الأخلاقي: كيف يمكن للعلم أن يحدد القيم الإنسانية).

الحكم القائل بأنَّ الفرد يُفضِّل الوضع (س) على الوضع (ص) والحكم القائل بأنَّ الفرد هو في "وضع أفضل" عند (س) مقارنةً بحاله عند (ص).

وفي المحصِّلة، يُمكِن وصف جدل هاريس بأنَّه بدائي، بل ساذج من منظور عقود مديدة تخلَّلتها جهود علماء الاقتصاد لتطوير حقل مُنقَّح ومُتقدِّم في نظرية السياسة الاقتصادية الجزئية، يُسمّى اقتصاديات الرفاه أو نظرية الرفاه. والشيء نفسه ينطبق على الانتقادات الواسعة لحقل اقتصادي جديد يَدَّعي القدرة على قياس السعادة الشخصية عن طريق المسوحات الميدانية، وهو اقتصاديات السعادة.[1]

الحالة العملية رقم (٦): مأسسة الشورى وأهل الحلِّ والعقد

في ضوء غياب النص الصريح والتفصيلي، وجمود الفقه والإبداع السياسي المتكامِل، يبدو أنَّ ممارسات الحوكمة السياسية بعد عصر الخلفاء الراشدين -والآراء الفقهية الشائعة آنذاك وغير الملزِمة بالضرورة لجميع العصور- قد حصرت الشورى وأهلها بما يُعرَف بأهل الحلِّ والعقد. وقد أفاد ظافر القاسمي[2] بأنَّ أصل هذا المفهوم وزمن ظهوره غير واضحين، واجتهد بأنَّ أهل الحلِّ والعقد ترتيب ابتكره علماء السياسة الشرعية وقتئذٍ، وأنَّه لا يوجد نص جزئي صريح يُؤكِّده في القرآن الكريم والسُّنَّة النبوية.

ومن المهم بدايةً التمييز بين الشورى وأهل الحلِّ والعقد؛ فالشورى مبدأ إلهي مُقدَّس وعابر للمكان والزمان. أمّا أهل الحلِّ والعقد فمفهوم، واجتهاد، وممارسة، ومأسسة بشرية لمبدأ الشورى الخالد. وقد تتباين أعداد أهل الحلِّ والعقد

---

(١) انظر:
- الحمصي، **الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي**، مرجع سابق.
- الحمصي، **سنة السعادة والتعاسة البشرية**، مرجع سابق.

(٢) القاسمي، ظافر. **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، بيروت: دار النفائس، ١٩٧٤م.

ومهامهم من عصر إلىٰ آخر، ومن دولة إلىٰ أُخرىٰ، من حيث طرائق الاختيار، بعد عهد الصحابة علىٰ الأقل، فضلاً عن اختلاف دلالة هذا المصطلح (أهل الحلِّ والعقد) في كل زمان ومكان.

وما يهمُّنا من مصطلح "أهل الحلِّ والعقد" وممارساته وتطبيقاته هو مدىٰ تمثيله جماعة المسلمين (بما في ذلك المتخصِّصون والخبراء والنخبة)، وتحقيقه مقاصد الشريعة والشورىٰ والطاعة بحسب نص الآية الكريمة: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾، وهي الصلة التي تُحدِّد إجابة السؤال: مَنْ يحكم؟

فإذا غلب علىٰ أهل الحلِّ والعقد مبدأ التعيين من أعلىٰ، لا الانتخاب من أسفل، فإنَّه يكون في الغالب ترتيباً نخبوياً يميل إلىٰ استبعاد الأُمَّة والأكثرية، ويعطي النخب (أهل الخبرة والملأ والفقهاء الرسميون) ثقلاً لا يتناسب مع حجومهم، ولو في مجال الشورىٰ ابتداءً لا انتهاءً. فهل أثَّرت النزعة النخبوية في مأسسة هذا الترتيب التاريخي وتطبيقه أم أنَّها ضروريات الماضي (الفتن وصعوبة التواصل الجغرافي مثلاً) وثقافة الاستبداد وإقصاء الأُمَّة مع غياب البديل المؤسسي الأشمل (صندوق الاقتراع مثالاً) ومتطلَّباته الملازمة آنذاك؟ ألا تُسهِّل النخبوية الفساد وتتجاهل أهمية التدافع والشورىٰ المُوسَّعة؟

وبوجه عام، اعتمد هذا الكتاب فقه السنن والمقاصد، والأصول الستة لفقه الشورىٰ علىٰ وجه التحديد، ومبدأ المؤسساتية في تبنّي مبدأ الاختيار من أسفل، بما يعطي الأُمَّة موقعها الشرعي والأصلي في اختيار مَنْ يُمثِّلها من أهل الحلِّ والعقد. وفي هذا الشأن، قال محمد الغزالي في كتابه "أزمة الشورىٰ في المجتمعات العربية والإسلامية" إنَّ "الديمقراطيات الغربية إجمالاً وضعت ضوابط محترمة للحياة السياسية الصحيحة".[1] في حين اعتقد الكيلاني أنَّ "مجلس النوّاب في الأنظمة

(1) الغزالي، **أزمة الشورىٰ في المجتمعات العربية والإسلامية**، مرجع سابق، ص٦٩.

النيابية يقوم بوظيفة "أهل الحلِّ والعقد" السياسية"[1] لضمان القبول على المستوى الشعبي. أمّا الأحمر فرأى أنَّ نظام التمثيل النيابي هو المفهوم المعاصر الأقرب إلى مؤسسة الحلِّ والعقد مقارنةً بغيره من النُّظُم السياسية الحديثة، مثل: النخبة، وقادة المجتمع المدني، مع ضرورة معالجة عيوب النظام الانتخابي الحر من حيث: سيطرة المال والإعلام، وغياب الخير المشترك للأحزاب والمنتخبين.[2]

ولأنَّ مؤسسة أهل الحل والعقد وسيلة لا غاية؛ فإنَّه لا ضير في وجودها ما دامت الأُمَّة تنتخب أفرادها بصورة عفوية مجتمعية، أو انتخابية رسمية برقابة مستقلة. ولمّا كانت عملية انتخابهم، وتكليفهم بالمهام، تخضع لمختلف معايير الحوكمة العامة الرشيدة التي أُجهِد العقل البشري المعاصر في ابتكارها حديثاً من دون خروج على المحْكمات والثوابت؛ فلا مشاحّة في الاصطلاح والمسمَّيات. وفي المقابل، لا يستقيم الحال إنْ عيَّنهم الحاكم، وكانت أبرز مهامهم اختيار الحاكم نفسه وعزله، وكان عددهم محدوداً يقل عن عدد أصابع اليد الواحدة، من دون تحديد مدَّة زمنية لمزاولة المهام، فضلاً عن منحهم صلاحية إقصاء الأُمَّة.

إنَّ مهمة اختيار الحاكم -بعدما أصبح العالَم كله قرية صغيرة- قد تُسنَد إلى الأُمَّة مباشرة، لا إلى مَنْ يَدَّعي تمثيلها. وفي هذا النموذج قد تتمثَّل أهم صلاحيات أهل الحلِّ والعقد في الرقابة، والحسبة، والنصيحة ما بين الانتخابات الرئاسية، والإسهام في التشريع في ما لا نص فيه.

وإذا كانت مؤسسة الحلِّ والعقد مُرتبِطة بالحاكم، فهي لا تُمثِّل تنوُّعاً في مواطن الشورى بقدر ما تُشكِّل عبئاً على منظومة الشورى، ومُسوِّغاً وتجميلاً صناعياً لها.

---

(١) الكيلاني، **السياسة الشرعية**، مرجع سابق، ص٣٩٤.

(٢) الأحمر، المختار. أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانيات التطبيق في العصر الحديث، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة الثانية والعشرون، العدد (٨٨)، عام ٢٠١٧م.

ومن خيارات دمج فكرة أهل الحلِّ والعقد في مسار التمثيل النيابي المعاصر، الذي يُحقِّق مبدأ القوَّة والأمانة في الحكم، ما اقترحه هذا الكتاب من تضمين الدستور الإسلامي، الذي توافق عليه الأُمَّة باستفتاء شعبي شامل، نصاً يمنح أهل الحلِّ والعقد مقاعد (كوتا) مُحدَّدة سلفاً، قد تصل في حدِّها الأقصىٰ إلىٰ ما نسبته ٥٠٪ من المقاعد الكلية، وتضمُّ أفاضل الأُمَّة، مثل: العلماء، والحكماء، والمتخصِّصين الأفذاذ، والقادة ذوي الإنجازات. فبذلك يندمج مبدأ المساءلة العامة في فكرة أهل الحلِّ والعقد.

إنَّ المقصد العام من ذلك هو إيجاد آلية انتقاء تشغيلية وعملية لأهل الحلِّ والعقد، بعيداً عن تجريدات صفة العدالة، والحكمة، والمعرفة، لا سيَّما أنَّ الانتقاء الشعبي غير الرسمي للقادة أصبح غير مُتيسِّر في المجتمعات الكبيرة والمُعقَّدة المعاصرة، خلافاً للمجتمعات المحلية الصغيرة، وفي إطار اللامركزية التي يتعيَّن دعمها وتعزيزها.

وعلىٰ أيِّ حال، فإنَّ مسألة أهل الحلِّ والعقد تتطلَّب دراسات إضافية مُعمَّقة تفصل بين التاريخي والشرعي، وبين الإيجابي والمعياري، وبين الماضي والحاضر والمستقبل، وبين التمثيل السياسي والتمثيل الديني، وتجمع بين النصي والمقاصدي والسُّنني، وتستقصي الدروس التاريخية، وتُوفِّق بين تبعثر الأغلبية وحقها في تقييم الأوضاع المعيشية وتحديد المصائر من جهة، وبين أنانية الأقلية وخبراتها الفنية والشرعية من جهة أُخرىٰ.

الحالة العملية رقم (٧): فقه المحكم والمتشابه ومضامينه على فقه السياسات العامة: تحليل أولي[١]

تبنّى هذا الكتاب المسلَّمة التي مفادها أنَّ أيَّ نموذج إرشادي متين للسياسة العامة العليا Meta-Policy Paradigm إنَّما يقوم أساساً على نظرية مُتكامِلة للمعرفة الأخلاقية. وهذا ينطبق على المذهب الليبرالي الجديد مثلاً. وفي هذا السياق، قدَّم القرآن الكريم دعائم نظرية موضوعية للمعرفة الأخلاقية، بما يُعزِّز عقلانية الاعتماد على الخير المشترك الموضوعي في فقه السياسات العامة.

تروم هذه الحالة العملية تقديم رؤية أوَّلية غير تقليدية لفقه المحْكم والمتشابه في القرآن الكريم؛ بُغْيَةَ تمكين الحوار الجدّي، وتيسير العصف الذهني أكثر منه للتوصُّل إلى القطعيات. وتعتمد نظرية المعرفة الأخلاقية الإسلامية -جزئياً- على الآية السابعة من سورة آل عمران؛ فهي تُمثِّل إحدى أهم اللبنات القرآنية الأساسية في هذه النظرية. ولكنْ، من المهم تفسيرها في الإطار القرآني الأشمل: قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧]. وهذه الآية فريدة بتفاصيلها في القرآن الكريم،[٢] وتحديداً في إنارة نظرية المعرفة الأخلاقية الإسلامية.

وبالرغم من الاختلاف البيِّن بين العلماء المتقدِّمين والمتأخِّرين في تفسير بعض عناصرها المهِمَّة، يقترح هذا الكتاب رؤية معرفية أوَّلية ومُتكامِلة ومتناسقة لتفسير عناصر هذه الآية الاستراتيجية كما هو مبين أدناه:

---

(١) انظر أيضاً: تفسير آيات الأحكام واحتمالات التشابه، ضمن موضوع: فقه آيات الأحكام القطعية. (الفصل الخامس: مداخل فقه السياسات العامة).

(٢) الصادقي، محمد. **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة**، بيروت: دار التراث الإسلامي، ١٩٨٦م.

أ- الأصل في السياسات الشرعية العامة الالتزامُ بالقطعيات والمحْكمات، وهي بالإجماع أصل الكتاب ومعظمه. ففي المحْكمات ما يكفي لتوجيه هذه السياسة، وتحديداً في مقاربتها النصية وكلياتها.

ب- هل التقسيم الثنائي لآيات القرآن حصري أم يوجد تقسيمات فرعية أُخرىٰ؟.[1] بالرغم من أنَّ كلمة (من) هي للتبعيض، فإنَّه يصعب القطع إذا كان القرآن فقط محكماً ومتشابهاً أم مشتملاً علىٰ المحكم والمتشابه وبعض الآيات من صنف ثالث. غير أنَّ المُؤلِّف يميل إلىٰ الرأي الآتي: هنالك تقسيمات فرعية للمتشابهات أو هنالك نوع ثالث ظني الدلالة.

وهذا ينطبق علىٰ الواقع القرآني، ويخصُّ الراسخين في العلم وأهل الذكر، وأُولي الألباب بمهمة حصرية تتمثَّل في تفسير النص الظني دون المتشابه الكامل (باعتبار الأخير هو ما استأثر الله بعلمه). وإنَّ تبنّي الرأي الآخر القائل بأنَّ الراسخين في العلم هم أهل لتأويل جميع المتشابهات قد يدخلهم ضمن الخوض في المتشابه. وهذا ما يُؤكِّده الفرع (ث) الآتي.

ت- في ما يخصُّ نطاق المتشابهات، يُفترَض وجود فرق جوهري بين التفسير والتأويل كما يرىٰ بعض الخلَف ومُؤلِّف هذا الكتاب. فهل نطاق المتشابه هو ما يُؤوِّل (يُدرِك) مآلاته المستقبلية، ومعانيه الموضوعية، ورُبَّما الغيبية، في حين أنَّ نطاق الظني هو ما يُفسِّر (يُوضِّح ويُبيِّن)؟ وهذا السؤال المِهم تُؤكِّده آية آل عمران، وقصة الرجل الصالح مع النبي موسىٰ، وقصة سيدنا يوسف. وفي مثل هذا السيناريو، فإنَّ الراسخين في العلم وأُولي الألباب وأهل الذكر هم أهل لتفسير متشابهات القرآن بصورة اجتهادية، لكنَّهم ليسوا أهلاً لتأويلها الموضوعي والمطلق.

---

(١) الصادقي، **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة**، مرجع سابق.

ث- هنالك تعريفان رئيسان للمتشابهات، هما: ما استأثر الله بعلمه دون خَلْقه (النص الممتنع عن التأويل الموضوعي)، وما يحتمل أكثر من معنىً، أو وجه، أو تفسير باحتمالات متساوية أو غير متساوية (التفسير التعدُّدي مع إمكانية الترجيح). والمُؤلِّف يميل إلى الرأي الأوَّل (رأي المفوِّضة)، ومعه جمهور الصحابة،[1] وأكثر العلماء،[2] والأصوليون عموماً،[3] وقول جمهور أهل السُّنَّة[4] في حصر مفهوم "المتشابه" بما استأثر الله بعلمه دون خَلْقه.[5] ففي قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، هل الواو للعطف أم الأَوْلى الوقف على لفظ الجلالة "الله"؟ بالرغم من أنَّ حُجَّة الإسلام الغزالي رأى أنَّ كل واحد مُحتمَل بحسب نوع المتشابه (كلي أو جزئي)، لكنَّ هذا الكتاب يعتقد أنَّ الراسخين في العلم أكَّدوا المحْكمات، من دون أنْ يتساووا مع الله ﷻ في الإحاطة بالمتشابه (لا الظني)، والواقع التفسيري للقرآن الكريم يُؤكِّد ذلك.[6]

ج- من الناحية الكَمِّية، فإنَّ المتشابهات جزء من القرآن الكريم، وهي ليست عدداً محدوداً من الآيات (بخصوص الساعة وصفات الله مثلاً)، وليست أيضاً معظم القرآن الكريم. أمّا المحْكمات (لا آيات الأحكام) فهي أكثر القرآن الكريم في ضوء غايته المتمثِّلة في إسباغ الهدى على البشرية (انظر: مثلث تصنيف آيات القرآن بحسب قطعية الدلالة).

---

(١) الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٣م، ٢٠٠٧م.

(٢) الصالح، **مباحث في علوم القرآن**، مرجع سابق.

(٣) القنزربي، **صفوة في أصول الفقه**، مرجع سابق.

(٤) العبيدي، خالد. **القرآن منهل العلوم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.

(٥) قد يقول بعض الدارسين إنَّ المعنيين مُتداخِلان، بل مُتماثِلان في بعض الأحيان؛ فطالما وُجِد أكثر من معنىً للآيات المتشابهة، ولا سبيل عقلاً للترجيح، فهذا يعني أنَّ الله تعالى قد استأثر بتأويلها. بيد أنَّ هذا الجدل يتجاهل الحالة التي يُمكِن فيها الترجيح في المعنى.

(٦) الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق.

ح- من الناحية النوعية، فإنَّ المحْكمات أصول وأُمَّهات لغيرها، وهي أصل التشريع والهدي الرباني.

خ- المتشابهات هي ممّا يتَّبعه أهل الزيغ. والحروف المقطَّعة وعلم الساعة هي عموماً ليست كذلك.[1] والمتشابهات أيضاً هي ممّا يُؤمِن به الراسخون في العلم ولا يعملون به.

د. مُتَّبِعو المتشابهات يتجنَّبون المحْكمات، ويتصفون بالزيغ وابتغاء الفتنة عن طريق الخوض في المتشابه.

ذ- لماذا ذُكِر الراسخون في العلم في هذه الآية؟ أليس لمِزيَّة عن سائر الناس؟ لماذا لا يتصفون بهذه المِزيَّة إلّا إذا كان لهم علم بالمتشابه؟ ليس ذلك بالضرورة؛ فالرسوخ أساساً يعني الثبات، لا الفقه والتميُّز في الاجتهاد. وتشير الأدبيات إلى عدد من الحِكَم لغير المحْكم (المتشابه والظني) في القرآن الكريم، لكنَّ ما أشار إليه الرازي،[2] وتبعه السيوطي وغيره، مثير للاهتمام من منظور هذا الكتاب؛ إذ قال: "لو كان القرآن محكماً بالكلية لما كان مُطابِقاً إلّا لمذهب واحد، وكان تصريحه مُبطِلاً لكل ما سوى ذلك المذهب." وهذا صائب من منظور هذا الكتاب. وبالمثل، فإنَّ المتشابهات بهذا المعنى تُظهِر حدود علم الإنسان، وتُخفِّف من غروره وكِبْره، وتختبر إيمانه.

ر- لكن أين سُنَّة التعلُّم بالتقوى[3] التي تُلخِّصها الآية الكريمة: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾ [البقرة: ٢٨٢]؟ وأين مضمون الآية الكريمة ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴿٨٩﴾﴾ [النحل: ٨٩]؟ في الواقع،

(١) القنزربي، **صفوة في أصول الفقه**، مرجع سابق.

(٢) الرازي، محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م.

(٣) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

الآية الأُولىٰ موقعها تفسير الآيات الظنية، وتنفيذ الآيات القطعية، والإحاطة بالواقع والتوقُّعات. والآية الثانية لا تشير فقط إلىٰ عنصر التبيان (تبيان وجود التشابه هو تبيان، والكليات القرآنية هي أيضاً تبيان)، وإنَّما تشير إلىٰ الهدىٰ والرحمة التي تتحقَّق عن طريق إفساح المجال أمام التعدُّدية الفقهية بحسب مبدأ "اختلاف أُمَّتي في الفروع رحمة".[1] إذن، فمهام الراسخين في العلم بهذا الخصوص هي:

- الإيمان بالمتشابه، والإحاطة بحِكَم تنزيله في السياق السياسي.
- الإدراك الكامل لأهمية تجنُّب الخوض في المتشابهات الكاملة، والتركيز علىٰ المحْكمات، والأساسيات، والأصول الثابتة والحاكمة للسياسات الشرعية العامة. وقد أشار الله تعالىٰ إلىٰ توجُّه الكافرين في الجدال بالهوىٰ بقوله: ﴿وَيُجَٰدِلُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِٱلۡبَٰطِلِ لِيُدۡحِضُواْ بِهِ ٱلۡحَقَّۖ وَٱتَّخَذُوٓاْ ءَايَٰتِي وَمَآ أُنذِرُواْ هُزُوٗا ٥٦﴾ [الكهف: ٥٦].
- التفسير الظني في القرآن الكريم بالردِّ الىٰ المحْكمات من القرآن الكريم، والسُّنَّة النبوية، واللغة العربية، وَفق أسس اجتهادية جماعية.

ز- وجوب إخضاع الآيات المتشابهة للتدبُّر والدراسة علىٰ أيدي الراسخين في الدين، من حيث: الطبيعة، والنطاق، والحجم، والتموضع، والتنوُّع، والفئات، وغير ذلك من المسائل. بيد أنَّ الهدف الرئيس هنا ليس اكتساب المعرفة الأخلاقية كما هو حال آيات الأحكام؛ فهذا مُستبعَد في الآيات المتشابهة، وإنَّما المراد الإحاطة بالدلالات السياسية والاجتماعية وتجنُّب التفرُّق في الدين، والحيلولة دون انتشار الفتنة بين المسلمين علىٰ المتشابه. قال تعالىٰ: ﴿أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ﴾ [الشورىٰ: ١٣]؛ إذ ترتبط هذه الآية المعرفية الاستراتيجية ارتباطاً عضوياً بآية النزاع في الأصول الجامعة، بالرغم من توافرها، وقطعيتها. قال تعالىٰ: ﴿كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ فَبَعَثَ ٱللَّهُ ٱلنَّبِيِّـۧنَ مُبَشِّرِينَ

(١) يجدر التنويه بما أكَّده المؤلِّف من أنَّ الرحمة هي من المقاصد العليا للشريعة، إلىٰ جانب الهداية.

وَمُنذِرِينَ وَأَنزَلَ مَعَهُمُ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ لِيَحۡكُمَ بَيۡنَ ٱلنَّاسِ فِيمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِۚ وَمَا ٱخۡتَلَفَ فِيهِ إِلَّا ٱلَّذِينَ أُوتُوهُ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَتۡهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُ بَغۡيَۢا بَيۡنَهُمۡۖ فَهَدَى ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لِمَا ٱخۡتَلَفُواْ فِيهِ مِنَ ٱلۡحَقِّ بِإِذۡنِهِۦۗ وَٱللَّهُ يَهۡدِي مَن يَشَآءُ إِلَىٰ صِرَٰطٖ مُّسۡتَقِيمٍ ٢١٣﴾ [البقرة: ٢١٣].

فالآيات المُحْكمات هي "بيِّنات واضحات الدلالة، لا التباس فيها" (تفسير ابن كثير). والآية الأخيرة تُحذِّر المسلمين من الوقوع في ما وقعت فيه الأُمم السابقة من اختلاف بين أهل الدين الواحد في أصول الدين وقطعيات الشريعة بسبب البغي، والظلم، والطغيان، والأنانية، والتعصُّب، والتحاسد، وحُبِّ الدنيا، بالرغم من توافر "الدواء"، أو عناصر الهدى المتمثِّلة في أُمِّ الكتاب. أمّا عناصر الاختلاف فقد تكون في تفسير متشابه الكتاب، وتأويله، وتنفيذ قطعياته.

س- التحذير من مذهب توخّي الكمال Perfectionism في مجال تفسير (أو تأويل) المتشابه للمعتزلة، وادِّعاء العصمة والعقلانية الدينية في مجال التوجيه العام كما فعل الشيعة (انظر: سُنَّة العقلانية المقيدة،[1] ومُلخَّصها قوله تعالى: ﴿وَمَا أُوتِيتُم مِّن الْعِلْمِ إِلاَّ قَلِيلاً﴾ [الإسراء: ٨٥]). فلا شكَّ في أنَّ آية المحكم والمتشابه لا تزال آيةً متشابهة في عدد من عناصرها، بالرغم من جهود علماء التفسير على مدار قرون عِدَّة. ولا بُدَّ من الاعتراف بأنَّ القرآن الكريم هو كتاب محكم بصورة كاملة، حتى في متشابهه، ولكنْ ليس بالمعيار التقليدي.

ولكنْ، ما مضامين المحكم والمتشابه على نظرية المعرفة الأخلاقية الإسلامية، ثم على فقه السياسات العامة؟

- من منظور الهداية، تمثل المحْكمات أساس النظرية الموضوعية للمعرفة الأخلاقية، ولُبُّ فقه السياسات العامة، وأساس النصوص والمقاصد والقواعد الشرعية والسُّنن الإلهية. ومن الانتحار الأخلاقي التقليل من أهميتها.

---

(١) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

- من منظور الرحمة ومراعاة التنوع، وجوب إبقاء المتشابهات بعيداً عن فضاء السياسة العامة، على أساس أنَّ تأويلها غير متاح من الناحية الموضوعية القطعية. وهنا تحديداً نجد دعماً لمذهب الشكِّ الأخلاقي المُقيَّد بمنظوره الإسلامي.
- التداعيات التشريعية العملية للمتشابه تظل محدودة؛ لأنَّه يظل محدوداً في المجال التشريعي.
- ضرورة عدم التعصُّب في المتشابهات، ووجوب تركيز الاجتهاد على الصنف الظني من المتشابهات القابلة للتفسير، التي لا يشكُّ أحد في وجودها، وتُسهِم السُّنَّة النبوية والتفسير الموضوعي للقرآن بفاعلية في تفسيرها، وكذلك اجتهاد أُولي الألباب.
- وجوب توظيف ما أمكن من الموارد المالية والبشرية في تطوير فقه المحكم والمتشابه، وكذلك الاجتهاد الشرعي (الجماعي والفردي)، لتفسير آيات الأحكام الظنية (لا المتشابهات) من قِبَل الراسخين في العلم والاجتهاد الجماعي. ومن الأمثلة على ذلك: آيات الشورى، وتحديداً في مسألة إلزامية الشورى، وكيفية تعظيم وتخصيص موارد الزكاة ضمن مصارفها الثمانية.

الحالة العملية رقم (٨): العلم الراشد: هل يُمكِن لخرق سفينة فقراء أنْ يصبح فعلاً جيداً؟

من منظور العقلانية المقيدة غير الكاملة، ومن منظور مذهب الواجب والمدخل الحرفي لفهم آيات الأحكام وتطبيقها؛ فإنَّ بعض الأفعال مثل الاعتداء الصارخ على الملكية الشخصية للأفراد الفقراء، إنَّما تستحق التقبيح والتجريم دائماً. ولكنْ، هل توجد استثناءات شرعية مُهِمَّة؟ هل يُمثِّل السياق وتحليل الحالة Situational Analysis أهمية في تطبيق أحكام الآيات القطعية عن طريق التنزيل الحصيف حسب فقه المآلات والأولويات؟ الإجابة هي بالإيجاب ولا شكَّ.

إنَّ سفينة المساكين في قصة النبي موسىٰ مع العبد الصالح في سورة الكهف تُمثِّل حالة دراسية مثيرة للاهتمام من منظور فقه السياسات العامة. فعندما يُطبَّق مدخل القواعد الشرعية، ومبدأ الإحاطة بعواقب الأفعال ومآلاتها بالطريقة المُثلىٰ، ووَفقاً للعقلانية الكاملة، كما فعل العبد الصالح الذي آتاه الله الحكم والرحمة والعلم الراشد، فإنَّ تقييم فعل خرق السفينة يختلف اختلافاً كلياً من حيث نتائجه في مجال إزالة الضرر والشرور الاجتماعية المُلِحَّة. عندئذٍ، وعملاً بقاعدة "ارتكاب أخف الضررين"، يصبح خرق سفينة المساكين فعلاً "جيداً"؛ لأنَّ إلحاق العيب بالسفينة (من دون إغراقها) أَوْلىٰ من استيلاء المَلك الظالم عليها.

إذن، المجتمع الذي يحكم بالعقل المجرَّد وحده، أو يُنزِّل النص الإلهي علىٰ الواقع البشري المعقَّد ضمن زمان ومكان مُحدَّدين، دونما إدراك تام للمقاصد والقواعد الشرعية وفقه المآلات؛ ليس بمعصوم من الخطأ، ولا بُدَّ له من التثبُّت، وقبول التدافع والتشاور والتناصح، وطلب العلم بمختلف شروطه المادية (الأخذ بالأسباب الكونية) والعلوية (أسباب التقوىٰ).

تُمثِّل هذه الحالة مدخلاً مُلائِماً للتعريف بالعلم الراشد، وتحديداً خصائصه وإسهاماته في فقه السياسات العامة. ولا شكَّ في أنَّ سورة الكهف تُدْهِش كل مَنْ يدرسها بعمق، لا سيَّما في مجال دروسها المستقاة، ومضامينها التطبيقية في مجال فقه السياسات العامة، وحوكمة المجتمعات العقلانية، كما هو حال سورة يوسف، وتخطيطه الاستراتيجي في إدارة أزمة المجاعة الإقليمية.

وممّا تمتاز به سورة الكهف، هو احتواؤها علىٰ أربع قصص فيها عِبَر ومواعظ يُستفاد منها في كل زمان ومكان، وما يهمُّنا منها قصة العبد الصالح وعلمه الراشد. قال تعالىٰ: ﴿قَالَ لَهُۥ مُوسَىٰ هَلۡ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰٓ أَن تُعَلِّمَنِ مِمَّا عُلِّمۡتَ رُشۡدٗا ۝٦٦﴾ [الكهف: ٦٦]. فما طبيعة العلم الراشد وجوهره للعبد الصالح؟ وما علاقته بكرامة الإنسان

الضعيف والفقير، وبالمعرفة النافعة والقابلة للاستخدام Usable Knowledge؟ هل قصة العبد الصالح حالة تاريخية فريدة غير قابلة للتكرار؟ وكيف نُراكِم مخزون العلم الراشد، لتحقيق التنمية المستدامة والاقتصاد التشاركي في القرن الحادي والعشرين؟ وأين موقع مراكز دراساتنا العربية والإسلامية من هذا العلم النافع والفكر الجديد؟

تتسم الأدبيات التي تدرس طبيعة العلم الراشد بالندرة، وهو العلم الذي أصرَّ النبي موسى عليه السلام على طلبه من العبد الصالح، بالرغم من أنَّ الله عز وجل قد آتاه ﴿حُكۡمٗا وَعِلۡمٗاۚ﴾ [القصص: ١٤]. ويُمكِن الاجتهاد بأنَّ العلم الراشد يتصف بالخصائص الخمس الآتية:

أ- العلم الراشد علم تطبيقي نافع يُسهِم في علاج المشكلات المجتمعية، وتحقيق الكرامة والحاجات الإنسانية؛ فهو يفضي إلى "التدخُّل الرحيم" من قِبَل برامج الدولة، وشبكات المجتمع المدني التشاركي، والعلماء الرحماء. وهذا يتباين بوضوح مع أصولية السوق الحُرَّة واستبدادية الدولة. كما انه يتباين مع فلسفة الجندر وبرامجها التي تُركِّز بصورة غير تناسبية على "تمكين" المرأة دون غيرها من فئات المجتمع الهشَّة (مثل: الأطفال، والمسنّين، واليتامى، والمساكين) لأسباب غير مفهومة.

ب- استشراف المستقبل، وتحديد متطلَّباته؛ فهو يعتمد أكثر على التنبُّؤ الطويل الأجل (وضع سفينة المساكين، وحالة الأبوين الضعيفين، ووضع الغلامين المالي). وهذا يُؤكِّد أهمية فقه الواقع والمآلات والدراسات المستقبلية في إدارة المجتمعات، والتخطيط التنموي لحاجاتها بدلاً من إدارة الأزمات المتتالية.

ت- عدم الاهتمام فقط باختيار أكثر الأدوات فاعلية؛ فهو يتعدّىٰ ذلك إلىٰ الاهتمام بالغاية الشرعية أو العقلانية بصورة خاصة. ومن منظور أخلاقي وبراجماتي في آنٍ معاً، فإنَّ اختيار الغاية أهم كثيراً من اختيار الوسيلة، وإنَّ فاعلية الوسائل لتحقيق غايات اعتباطية (أو أقل أولوية) تُمثِّل قمَّة الحماقة؛ فقوله تعالىٰ: ﴿وَأَضَلَّهُ ٱللَّهُ عَلَىٰ عِلۡمٖ﴾ [الجاثية: ٢٣] مثال صارخ علىٰ العلم غير الراشد. وهذا يُؤكِّد أهمية تطوير أصول الفقه، وعلم مقاصد الشريعة، وعلم السُّنن القرآنية ومراكز دراساتها في تحديد الغايات المجتمعية بدلاً من الاجتهادات الفردية والحزبية غير المؤسسية.

وممارسة العلم الراشد تراعي كُلًّا من العقلانية الجوهرية (عقلانية اختيار الغاية)، والعقلانية الأداتية (عقلانية اختيار الوسيلة)، بحيث تكون الغاية والوسيلة راشدتين؛ فقد استهدف العبد الصالح فئات هشَّة ومُهمَّشة في المجتمع المحلي (المساكين المنتِجون، والآباء، المسنّون، واليتامىٰ الصغار)، وهذا ينسجم مع توجيهات آيات قطعية عديدة في القرآن الكريم. يضاف إلىٰ ذلك تركيز الرجل الصالح في أفعاله العامة علىٰ إزالة الضرر (في حالتين علىٰ الأقل) أكثر من تركيزه علىٰ جلب المنفعة، بما ينسجم والقاعدة الشرعية "درء المفاسد أَوْلىٰ من جلب المصالح". وقد انتقىٰ العبد الصالح أيضاً الأداة الفضلىٰ لتحقيق مصالح هؤلاء الفئات بحسب الحالة والسياق، مُستخدِماً نهجاً وقائياً واستباقياً مُتعدِّد المناهج، وبناءً علىٰ معلومات مُؤكَّدة.

ث- يجمع العلم الراشد نوعين من المعرفة ويحيط بهما:

- المعرفة الواقعية والفنية القابلة للاستخدام، وهدفها تشخيص الواقع، ومعرفة "ما هو كائن"، مثل علم العبد الصالح بأنَّ سفينة المساكين ستتعرَّض للمصادرة والسلب في حال عدم اتِّخاذ أيِّ إجراء.

- المعرفة الأخلاقية المعيارية؛ أيْ تحديد "ما يجب عمله" بناءً على الغايات المجتمعية المحدَّدة سلفاً، ضمن الوسائل المتوافرة.

إنَّ الإحاطة الموضوعية بالواقع شرط ضروري، لكنَّه غير كافٍ، لتحديد ما يجب عمله؛ فالمعرفة الفنية يُمكِن بسهولة أن تفضي إلى توصيات متباينة حيال ما ينبغي عمله، حسب النموذج الفكري، وقيم المحلِّل، وحكم مُتَّخِذ القرار. وهذا هو مضمون المغالطة الطبيعية Naturalistic Fallacy في فلسفة الأخلاق الغربية؛ أيْ عدم إمكانية اشتقاق القيم والغايات النهائية حصراً عن طريق الحقائق التجريبية.

ج- تحقيق العلم الراشد الغاية المخطَّط لها ضمن الحدِّ الأدنى من القوَّة القسرية ومن النتائج السلبية غير المنشودة. ويُمكِن مقارنة ذلك بإخفاقات علوم السياسة العامة المعاصرة Policy Sciences التي أسَّسها هارولد لاسويل،[1] وغرور الهندسة الاجتماعية اليوتوبية البشرية التي تقود غالباً إلى الفوضى، والنتائج الكارثية على المدى الطويل (بما في ذلك أثر الفراشة في نظرية الفوضى الحديثة)، وكما حدث مع الاشتراكية والنازية والفاشية (ستالين وهتلر وموسيليني)، وكما قد يحدث مع الرأسمالية المتوحشة وغير المتكيِّفة.

وفي ما يخصُّ استنساخ العلم الراشد وتوليده في الزمن المعاصر، فإنَّ الرأي الدارج -الذي يُحترَم- يفيد بأنَّ علم العبد الصالح هو علم لدني رباني، وأنَّه غير العلم البشري التقليدي.

ولكنْ، هل هذا يعني أنَّ علم العبد الصالح غير قابل للتكرار والاستنساخ، وأنَّ تجربته حادث تاريخي فريد؟ وهل ينطبق ذلك على فكرة العلم الراشد

---

(1) Pielke, R. "What Future for the Policy Sciences"?. *Policy Sciences,* Berling: Springer, 37 3- 4: 209–256, 2004. (روجر بيلكي: ما هو مستقبل علوم السياسة؟).

وقابليته للتمثيل على أرض الواقع؟ أليست جميع العلوم البشرية هبة من الله تعالى في المحصِّلة؟ قال تعالى: ﴿وَعَلَّمَ ءَادَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا﴾[البقرة: ٣١]، وقال سبحانه: ﴿عَلَّمَ ٱلْإِنسَٰنَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ٥]، وقال ﷻ: ﴿لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ﴾ [البقرة: ٣٢].

ويرى هذا الكتاب أنَّ حكمة العبد الصالح تُمثِّل المعيار أو الحدود القصوى، والمثالية للعلم الراشد؛ ما يجعلها غير سهلة النسخ حرفياً وتفصيلياً. بيد أنَّ فكرة العلم الراشد -بخصائصه الخمس السابقة- يُمكِن، بل يجب إنتاجها وتطبيقها (يُفضَّل أنْ يكون ذلك مؤسسياً) لمصلحة الكرامة البشرية؛ بالجمع بين المعرفة التجريبية العميقة والعلوم الرقمية ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ ۝١٤﴾ [فاطر: ١٤] من ناحية، وبين التقوى والرحمة ﴿وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ ۗ﴾ [البقرة: ٢٨٢] من ناحية أخرى.

الحالة العملية رقم (٩): البيروقراطية المستجيبة وحكمة الفاروق

قد يبدو أنَّ تعبير "البيروقراطية المستجيبة Responsive Bureaucracy" يحمل في طيّاته تناقضاً ذاتياً ومُتأصِّلاً، وأنَّ قواميس علم الإدارة العامة والتخطيط العقلاني تخلو منه؛ ما يعني عدم وجود تطبيق مفيد لهذا النموذج الإداري في أيِّة إصلاحات مُلِحَّة ومستدامة مستقبلاً في عالَمنا العربي الهشّ.

فالبيروقراطية تعني الأوامر والتعليمات والأنظمة والتشريعات المركزية النافذة من أعلى إلى أسفل، بغَضِّ النظر عن أيِّ نتائج، أو اعتبارات خاصة، أو ظروف مختلفة واستثنائية. والبيروقراطي -في المؤسسات الخدمية والضريبية والاستشارية مثلاً- يُدرِك ذلك، ويتمسَّك به بحماسة. وفي المقابل، فإنَّ المرونة والاستجابة تعنيان التغيير والتكيُّف والإصلاح المستمر وَفقاً للنتائج الظاهرة على أرض الواقع. وشتّان ما بين الأمرين!

ولكنْ، مقابل هذه الرؤية الثنائية الجامدة، يُؤكِّد تاريخنا قصص نجاح عديدة في مجال الجمع الذكي والخلّاق بين المركزية الحكومية والاستجابة المرنة، بالرغم

ممّا تَدَّعيه النظرية الاقتصادية للبيروقراطية، من قصر نظر البيروقراطيين، بل قصورهم الذاتي عموماً. فمثلاً، مارس الخليفة الراشدي عمر بن الخطاب سلطاته التنفيذية، فأمر بعطاءٍ لكل طفل بلغ الفطام. وهذا القرار يبدو مُتوافِقاً مع أفضل الممارسات الدولية المعاصرة في مجال حقوق الطفولة ورعايتها، ويبدو أيضاً منطقياً -أوَّل وهلة- استثناء الرُّضَّع في ضوء محدودية موارد الدولة، ولأنَّ الطفل الرضيع لا يحتاج إلىٰ غذاء إلّا من أُمِّه. بيد أنَّ للواقع المعيش مفاجآته غير السارَّة؛ إذ تذكر وقائع التاريخ أنَّ عمر بن الخطاب كان علىٰ أطراف المدينة يتفقَّد، ويُعسعِس بمجسّاته وحواسِّه الشخصية المحدودة وغير الرقمية، وإذا به يسمع بكاء طفل، فوقف علىٰ أُمِّه، وقال: يا أَمَة الله: أحسني إلىٰ طفلك؛ فقد آذىٰ جيرانه، ثم انصرف يتفقَّد الناس، ثم عاد وإذا بالطفل يبكي. قال: يا أَمَة الله: ما بالُ طفلك؟ فقالت: وما شأنك أنت؟! ولم تعرف أنَّه الخليفة. فقالت: إنَّ عمر لا يعطي الأطفال أرزاقهم حتىٰ يبلغوا الفطام، وأنا أحاول فطامه، ولهذا هو يبكي، ويصرُّ علىٰ عدم الفطام.

والثابت أنَّ الفاروق لم يُنكِر المشكلة، أو يتجاهل أهميتها، ولم يقل للأُمِّ: نحن آسفون، ولكنْ توجد لوائح تنظيمية مُحدَّدة لهذا الأمر، تهدف إلىٰ تحقيق الصالح العام، وعدم تجاوز سقوف عجز الموازنة العامة (٣٪ من الناتج المحلي الإجمالي قبل المنح الخارجية)، في إشارة إلىٰ حتمية العمل كالمعتاد عقوداً عِدَّة عند الحاجة إلىٰ ذلك.

فخلافاً لذلك، تأثَّر الخليفة عمر كثيراً، وقال لنفسه: ويحك يا عمر بن الخطاب، ما عدد الأطفال الذين أسأت لهم وأنت لا تدري؟ وقال لها: أرضعيه حولين كاملين يا أَمَة الله، وغداً يأتيه رزقه ورزق أمثاله، في إشارة إلىٰ التعديل المباشر لنظام دعم الطفولة.

والخلاصة أنَّه بعد رصد نتائج القرار علىٰ أرض الواقع (وليس التخيُّل)، عدَّل الفاروق حالاً اللوائح التنظيمية، وأخذ بروح القانون لا بنصِّه الجامد، بعدما

أحاط علماً بالنتائج السلبية العامة، وغير المتوخّاة، وغير المتوقَّعة لقراره الإداري، وبتأثير القرار السلبي في حقوق الطفولة في ما يخصُّ الرضاعة الكاملة، ضمن أقوىٰ رابطة في مؤسسة الأُسرة.

وقد يقول قائل: إنَّ مجتمعات القرن الحادي والعشرين هي مجتمعات كبيرة ومُعقَّدة ومُتنوِّعة ومفتوحة، وإنَّ مواعظك التاريخية لا تنطبق علىٰ النُّظُم المجتمعية الكبيرة المعاصرة؛ فنردُّ علىٰ ذلك بالقول: إنَّ خصائص المجتمعات المعاصرة هي التي تجعل الحاجة مُلِحَّة إلىٰ البيروقراطية المستجيبة بصيغتها العامة ومناهجها المختلفة، ولعلَّ المضامين القوية لقانون التنوُّع المطلوبRequisite Variety المعروف في علم التوجيه Cybernetics بشأن ضبط النُّظُم المعقَّدة وضمان توازنها ما يُؤكِّد هذا الإدعاء.

وبالمثل، يتَّفِق مُحلِّلو الحوكمة العامة الرشيدة علىٰ أهمية المؤسسات والسياسات المركزية العامة في أيِّة ترتيبات ناجحة للحوكمة المجتمعية العليا، حتىٰ إنَّه من الصعب تصوُّر حوكمة عليا مثالية من دون دور فاعل للمركزية والتشريعات العامة وسيادة القانون؛ أيْ للبيروقراطية بمدلولاتها الإيجابية. إذ تتطلَّب التنمية المستدامة والنهضة التشاركية مركزية مسؤولة ومستجيبة، وبيروقراطية مرنة، وَفقاً للحقائق ومستجدات الأمور (بكاء طفل أو معاناة أُسرة نتيجة البطالة). ويُمكِن مقارنة ذلك بالإصرار الدؤوب علىٰ برامج ووصفات تنفيذية ذات نكهة ليبرالية جامدة، أو مركزية طاغية -اقتصادية، أو غير ذلك- عقوداً مديدةً في العالَم العربي.

فإذا أردنا تعظيم كفاءة القطاع العام وإنتاجيته، وتخفيض نسب الهدر والتسيُّب والفساد، فلا بُدَّ -بعد استئجار القوي الأمين- من المتابعة والتقييم، والتجربة والخطأ والتصحيح في البيروقراطيات المعاصرة، في ما يخصُّ السياسات، والبرامج، والاستراتيجيات، والتشريعات العامة. وهنا يتعيَّن -من دون قيود- توظيف القوَّة الإبداعية الخلّاقة للمؤسسات البحثية ولتدافع المجتمع.

وقد توصَّل العقل الغربي الناقد على مدار قرنين إلى بعض المعايير الأساسية، مثل: معطيات العلوم والسُّنن والقوانين الاجتماعية القطعية، واستطلاعات الرأي العام ومسوحاته، والديمقراطية التشاورية والتشاركية، من دون اعتماد على الوصفات النخبوية والجاهزة والجامدة، كما هو حال البيروقراطية الاشتراكية. وهذا هو نظام البيروقراطية الفاعلة والمستجيبة والمستديمة في العالَم العربي في القرن الحادي والعشرين.

الحالة العملية رقم (١٠): حوكمة الحوكمة في المجتمعات العربية

تنطلق هذه الحالة العملية في تأصيلها الشرعي والعلمي من مبحث "نُظُم حوكمة الخير المشترك والسياسات العامة" ضمن الفصل الثاني من الكتاب، وتُظهِر الحالة أهمية البحث عن أساليب حوكمة عامة تتجاوز السوق والدولة في المجتمعات العربية المعاصرة على وجه الخصوص، وفي العالَم أجمع على وجه العموم.

فاليوم يعيش العالَم -ولا سيما العالَم العربي والإسلامي- حالة واضحة من الهشاشة، وسوء التنظيم، والفساد، وعدم العدالة، وإخفاق الحكومات، وتفاقم المعضلات الجماعية. وما تفكُّك الاتحاد السوفيتي، والأزمات المالية والاقتصادية العالمية، وتقلُّب السياسات الأمريكية، والتحوُّلات العربية، والتغيُّر المناخي العاتي، وسباق التسلُّح، وتفاوت الثروات، والحروب التجارية، ومخاطر الهجرات القسرية، والتقنية الرقمية والبيولوجية، وصعود الحكومات الغربية الشعبوية، وأحداث فرنسا، وتقلب الأسعار العالمية للطاقة والمواد الغذائية، ووباء كورونا ومتحوراته؛ والحرب في أوكرانيا، كلها ببعيدة عن أذهاننا.

فقد عرَّف المُتخصِّصون الحوكمة Governance بأنَّها نهج إدارة أو طريقة تسيير المنظمات. والمقصود هنا حوكمة الشركات، أو المنظمات الكبيرة، أو حوكمة الموارد المائية والأسواق المالية، أو حتى الدول (مُؤشِّرات البنك الدولي مثلاً). بيد أنَّ

الاهتمام الأحدث يخصُّ حوكمة الحوكمة، أو الحوكمة العليا Meta-Governance، فما المقصود بهذا المصطلح السحري؟

الحوكمة العليا هي الحوكمة العامة في حدودها القصوىٰ؛ أيْ حوكمة المجتمعات كلها؛ بشركاتها، ومنظماتها غير الربحية، وأسواقها، وجامعاتها، ومحافظاتها، وبلدياتها، وحكوماتها، ومؤسساتها، وجماهيرها، ونخبها، وأحزابها، وجماعاتها، وعائلاتها، وشبكاتها الرقمية وغير الرقمية. ومن ثَمَّ، فالحوكمة ترتبط بالمقدرة علىٰ التنفيذ، والتوصُّل إلىٰ النتائج المنشودة، وتحقيق الأهداف النهضوية والتنموية.

والحوكمة العليا -باختصار- نهج حديث في علم الحوكمة يروم تحقيق نتائج وسياسات عامة أفضل عن طريق التصميم، والإدارة، وتنسيق مزيج أمثل لآليات رئيسة ومتباينة للحوكمة.

وقد أكَّدت الأدبيات الحديثة للحوكمة العامة وجود أربعة أساليب رئيسة لحوكمة المنظمات والمجتمعات والدول، وهذا الكتاب يُؤكِّد وجود آلية خامسة مهجورة، هي بمجموعها:

أ- السوق، والمنافسة، وحوافز الأسعار.

ب- البيروقراطية، والتسلسل الهرمي Hierarchy، والامتثال للتشريعات، والتدخُّل الحكومي.

ت- التشبيك Networks، والحوكمة التشاركية، والديمقراطية، والتدافع المشترك للفرقاءPartisan Mutual Adjustment.

ث- التواصل والحوار والإقناع.

ج- التعاون، والأخلاقيات العامة، والفضائل الاجتماعية. وبعبارة أُخرىٰ أكثر فنية: رأس المال الاجتماعي، والخير المشترك الموضوعي.

أمّا الأداتان الأُولىٰ والثانية فتُمثِّلان الآليات التقليدية للحوكمة، وقد أُشبِعتا دراسةً وتطبيقاً في الفكر الغربي الحديث، لا سيَّما في علم الاقتصاد. وأمّا الثالثة فنالت حديثاً اهتمام فكر الحوكمة العامة في العصر الرقمي، بالرغم من أنَّ عالِم السياسة تشارلز لندبلوم C. Lindblom أكَّد نمطاً منها في فكر السياسة العامة منذ نهاية خمسينات القرن الماضي.

وأمّا الأداة الرابعة فهي مُهِمَّة في حالات مُعيَّنة، لكنَّها قد تكون مُكلِفة عند استخدامها علىٰ نطاق واسع في المجتمعات الكبيرة المعاصرة. وأمّا الأداة الخامسة فيُمكِن تسميتها الأداة المهجورة، بالرغم من أنَّ المُفكِّر الغربي فرانسيس فوكوياما وغيره قد أكَّدها في في كتابيه: "الثقة"، و"التصدُّع العظيم".

غير أنَّ الفكر الاقتصادي الغربي التقليدي ركَّز اهتمامه فقط علىٰ نوعين رئيسين من آليات الحوكمة العامة، هما: الأسواق الحُرَّة (المنافسة)، والآلة الحكومية (التشريعات، والسياسات العامة)، مُتجاهِلاً بقية الأساليب.

وقد أثبتت التجارب الدولية في القرن العشرين الميلادي أنَّ التحوُّل الهيكلي من آلية السوق اللامركزية إلىٰ آلية التدخُّل الحكومي المركزي (أو العكس)، والتركيز علىٰ إحداهما من دون الأُخرىٰ (بل الاكتفاء بكلتيهما أيضاً)، هو توجُّه استراتيجي غير عقلاني وغير مستدام، بل مُكلِف مالياً علىٰ صعيد الموازنة العامة. ومن ثَمَّ، فليس صحيحاً تقزيم مسألة الحوكمة العليا بهيمنة (أو كفاءة) المركزية علىٰ اللامركزية (أو العكس) كما يَدَّعي بعض الدارسين.

فبعد أنْ أثبتت التجربة الغربية والتجربة الشرقية أنَّ أيّاً من السوق أو البيروقراطية غير قادرة وحدها علىٰ حوكمة المجتمعات بفاعلية، لا سيَّما بعد الكساد العظيم (١٩٢٩)، وتوصيات المُفكِّر والاقتصادي كينز في نظريته العامة

للتوظيف (١٩٣٦)؛ اقترح الاقتصاديون الغربيون مفهوم "اقتصاد السوق المختلطة" (الهجينة)، وسياسة الشراكة بين القطاعين العام والخاص، حيث للأسواق دور في الاستثمار وتخصيص الموارد، وللحكومات دور أيضاً في إعادة توزيع الدخل، وتوفير الإطار القانوني، وتقليل مخاطر الأعمال، وتحقيق الاستقرار الاقتصادي الكلي.

ولكنَّ هذا الخيار الثنائي الهجين في الحوكمة العليا لم يستمرَّ في النجاح؛ ففي مطلع الثمانينات من القرن الماضي، وتحديداً في عهد تاتشر وريجان، مال ميزان فكر الحوكمة الغربية إلى الأسواق الحُرَّة، في إطار ما يُعرَف بمذهب الليبرالية الجديدة، فكان الترويج الفكري لفلسفة التخاصية، وإزالة العوائق التنظيمية Deregulation، وتحرير التجارة الدولية والأسواق المحلية من التدخُّل الحكومي (بما في ذلك إزالة الدعم الحكومي). وقد تبنّى هذا الفكر صندوق النقد والبنك الدوليين في برامج "الإصلاح الاقتصادي" والدعم المالي للدول العربية. بيد أنَّ النتائج العامة كانت متواضعة ودون المستوى المأمول في العالَم العربي والإسلامي خاصة، حتى على مستوى الكفاءة، والاستدامة المالية، فضلاً عن عدم العدالة الاقتصادية، وسوء التنظيم الاجتماعي.

وفي ما يخصُّ اليوم -عصر ما بعد الحداثة- فأقل ما يقال عنه أنَّه يتسم بالغموض. فإذا فشلت السياسات الاقتصادية الكينزية وسياسات صندوق النقد والبنك الدوليين في تأمين "طريق وسط صحي" بين حوكمة التدخُّل الحكومي الشامل (الاشتراكي) وحوكمة الأسواق الحُرَّة (الرأسمالي) في إطار الاقتصاد المختلَط؛ فأين الاتجاه الصحيح؟ هل آليات التشبيك والحوار قادرة على إحداث تغيير جوهري في المجال الاقتصادي والاجتماعي والسياسي والبيئي أم أنَّ المطلوب آليات إضافية ومُكمِّلة أكثر فاعلية؟

وبحسب تعبير الاقتصادي الأمريكي جيمس بيوكانان J. Buchanan، فإنَّه "إذا فشلت كلٌّ من الأسواق والحكومات [في حوكمة المجتمعات المعاصرة]، فما هو البديل التنظيمي؟".[1] أيْ، أين سيكون الاتجاه الصحيح مستقبلًا في مجال الحوكمة الفاعلة؟ هذا هو سؤال التريليون دينار في مجال الحوكمة العليا.

وبوجه عام، تعاني الدول العربية ضعف المنافسة وهيمنة التشوُّهات في الأسواق الاقتصادية لأسباب عِدَّة، فضلاً عن ترتيبها المتدنّي نسبياً في مجال الإدارة العامة ونوعية المؤسسات الحكومية، ومعاناتها ضعف التشبيك، وتقييد المجتمع المدني والحوكمة التشاركية؛ ما جعل عدداً منها في المراتب الدنيا لمُؤشِّر الدول الهشَّة (كان يُسمّىٰ مُؤشِّر الدول الفاشلة بحسب تصنيف صندوق السلام).

بعد هذا المُلخَّص المُركَّز للحوكمة العليا، يُمكِن القول إنَّ الإسهام الرئيس لهذه الحالة العملية يتمثَّل في الربط بين آليات الحوكمة العامة وقانون تناقص الغَلَّة (العوائد أو النتائج) Law of Diminishing Returns.

وقانون تناقص الغَلَّة قانون معروف في علم الاقتصاد ونظرية الإنتاج، وهو ينصُّ علىٰ تناقص عوائد أيِّ عنصر إنتاجي (العمل أو رأس المال) عند زيادة كمياته باضطراد، بافتراض ثبات بقية عناصر الإنتاج؛ أيْ وجود حدود طبيعية لعوائد أيِّ عنصر إنتاجي منفرد يُسرَف في استخدامه.

فالاستخدام المتزايد لآلية السوق الحُرَّة وحدها -كما دعت الليبرالية الجديدة ووصفات صندوق النقد والبنك الدوليين- يُعرِّض هذه الآلية -بمرور الوقت- لتناقص متزايد في عوائدها علىٰ المجتمعات، بحيث تصبح -في نهاية المطاف- عبئاً مالياً وتنظيمياً علىٰ فاعلية الحوكمة العليا في المجتمع كله. والشيء نفسه ينطبق علىٰ آلية التدخُّل الحكومي المركزي في إنتاج السلع العامة كما هو حال النظام الاشتراكي، أو حتىٰ آليات الاقتصاد الرأسمالي المختلط عند فشل الأسواق

(1) Buchanan, J. *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press, 1975. (جيمس بيوكانان: حدود الحرية).

والحكومات في علاج مظاهر الإخفاق النظامي Systemic Failure لكلٍّ منهما.

إنَّ مضامين الربط بين الحوكمة العليا وقانون تناقص الغَلَّة واضحة؛ إذ يحتاج العالَم أجمع، ودول العالَم العربي والإسلامي خاصة، إلى ما يأتي:

- استحداث آليات حوكمة عامة جديدة، وتطبيقها، وتطويرها.
- تحسين كفاءة آليات الحوكمة القائمة؛ بُغْيَةَ ضمان حوكمة عليا، ونتائج، وسياسات عامة أفضل للمجتمعات العربية المتغيِّرة في القرن الحادي والعشرين الميلادي، بعيداً عن الليبرالية الجديدة (اليد الخفية) والبيروقراطية المتثاقلة (اليد الثقيلة).

وتأسيساً على ذلك، اقترح هذا الكتاب تعزيز دور الحوكمة التشاركية وإسهام اليد الأخلاقية بوصفهما آليات مُكمِّلة للسوق والدولة في تسيير المجتمعات، وبناء الدول القوية والمستقرة. أمّا الإصرار على تجاهلهما فغير مُجْدٍ، وغير مستدام، بل يتناقض مع سُنن الحياة: علم الحوكمة العليا، وقوانين علم السنن المجتمعية، وقانون التنوُّع المطلوب، وقانون تناقص الغَلَّة.

وهذا يُؤكِّد من الناحية التنفيذية دور المؤسسات والمبادرات الرسمية وغير الرسمية: الأُسرية، والدينية، والتعليمية، والإعلامية، والثقافية، والفنية. فعوضاً عن الاكتفاء بوجود جيش متزايد من الشرطة، يَلزمنا جيش من التربويين والإعلاميين، والدعاة المُتطوِّعين ذوي الرؤية الاستراتيجية والنية الصادقة والقدوة الحسنة. أمّا السلوك التعاوني والإيثاري فيتعزَّز بنُظُم مالية تشاركية مثل: نظام الزكاة، وآليات المشاركة في الأرباح والخسائر والمخاطر.[1]

(١) بناء على "حوكمة الحوكمة في المجتمعات العربية"، جمال الحمصي، "رأي اليوم" اللندنية، بتاريخ ١٩/ ٢/ ٢٠١٩م.

الخاتمة

تصميم السياسات الشرعية العامة

يهدف الكتاب الىٰ إرساء منطلقات وخريطة طريق مُتكامِلة للسياسة الشرعية العقلانية في اتجاه تحقيق دولة الخير المشترك الموضوعي، وحوكمته في المجتمعات الإسلامية في الألفية الثالثة. وهذا المسعىٰ يُمثِّل تحدِّياً كبيراً لأيِّ مُفكِّر أو فقيه سياسي في ضوء الندرة النسبية للقطعيات النصّية والكلية في مجال السياسة الشرعية العامة. وبحسب فقه السياسات العامة، فإنَّ الخير المشترك الموضوعي يُوازِن بين مداخل متباينة لصنع السياسة الشرعية، وتنفيذها، وحوكمتها، وتقييمها، ويُعرَّف هذا الخير بأنَّه "ما وافق النصوص الجزئية القطعية، والمقاصد الكلية، والقواعد الشرعية، والسُّنن الإلهية، وَفق نهج يلتزم بالشورىٰ، والاجتهاد الجماعي، وطاعة أُولي الأمر بالمعروف، والتدافع، والتعدُّدية البنّاءة".

وبالمقابل، لا يزال الخير المشترك -بحسب المذهب الليبرالي- مفهوماً خلافياً بالضرورة، بل غير مُعترَف فيه جوهرياً؛ نتيجة التزام الليبرالية الجديدة بمذهب الشكِّ الأخلاقي، حتىٰ في ظلِّ الأزمات الاقتصادية والمالية والأخلاقية، والهشاشة السياسية، والإضطرابات البيئية والوبائية التي تعصف بالعالَم المعاصر.

وقد لخَّص الباحثان أدريان ليفتويتش وإدوارد لوز A. Leftwich & E. Laws أهم ثلاث دراسات معاصرة تناولت مُحرِّكات ازدهار المجتمعات واستقرارها، وتَبيَّن لهما أنَّ السياسة والمؤسسات هما المحدِّد الرئيس للنتائج التنموية (الإيجابية والسلبية)؛ ما يُؤكِّد أهمية الدولة والحوكمة والسياسة العامة بوصفها مُحرِّكاً رئيساً في مصائر المجتمعات والحضارات.[1]

---

(1) Laws, E. and Leftwich, A. *Bringing History Back*. In *Three Big Books: Summaries and some questions*. DLP Background Paper 09, Birmingham: DLP, 2012.

(إدوارد لوز و أدريان ليفتويتش: استرجاع التاريخ).

وفي ظلِّ التعقيد الاجتماعي المتفاقِم، والفوضىٰ العسيرة التخفيض، وتفشّي المعضلات الاقتصادية والمالية، والبيئية والوبائية، والاجتماعية، والسياسية في المجتمعات العربية المعاصرة، وفي ظلِّ القيود المعرفية الجوهرية التي يفرضها المذهب الغربي للشكِّ الأخلاقي؛ فقد سعىٰ هذا الكتاب لاكتشاف فقه جديد ومعاصر، ومُتعدِّد التخصُّصات للسياسات العامة أو للسياسات الشرعية بمفهومها العام، وتأصيل هذا الفقه الجديد. وبحسب الكتاب، فإنَّ إدارة التعقيد الاجتماعي والمشكلات العصية للبشرية لا يكون إلّا بمكافحة الفساد متعدد الأوجه الذي ظهر في البر والبحر، وهذا لا يكون إلّا بمنهج مُتكامِل وموضوعي للسياسة العامة العليا وحوكمة الحوكمة Meta-Governance في المجتمعات المعاصرة، بحيث يتجاوز الشكَّ الأخلاقي، ويُكمِّل مثالب الأسواق والحكومات. ففي هذه المجتمعات العقلانية تزدهر المؤسسات التعاونية غير الرسمية: الأخلاقيات، ورأس المال الاجتماعي، والخير المشترك الموضوعي.

لقد عرض الكتاب عشرة مداخل لصياغة السياسات الشرعية العامة، وتنفيذها وتقييمها، وكان لكلٍّ منها إسهام واضح في إرساء قواعد متينة للسياسات العامة في تحقيق الإصلاح الحقيقي، والخير المشترك الموضوعي، والسعادة البشرية في الدارين في القرن الحادي والعشرين (انظر الجدول الآتي). وقد صُنِّفت هذه المداخل إلىٰ مقاربتين رئيستين؛ مقاربة نصية ومقاربة شورية.

مقاربة النصوص القطعية وكلياتها (رسم السياسة العامة)	المقاربة الشورية
- فقه المقاصد الكلية العليا.	- فقه الشورى (رسم السياسات الشرعية وتقييمها، ووضع الخطط (الأجندات) والأولويات، وتحديد مشكلات السياسة الشرعية).
- فقه آيات الأحكام القطعية.	- الطاعة المُقيَّدة بالنص والشورى (تنفيذ السياسة ورسمها).
- فقه القواعد الشرعية.	- فقه الاجتهاد الجماعي والاجتهاد المؤسسي (إعداد السياسة).
- فقه السُّنن الإلهية.	- المدخل التعدُّدي (تقييم السياسة وتحديد الأولويات).
- فقه الرفاه.	- ديمقراطية المكان الفارغ والتدافع السياسي الإيجابي (تقييم السياسة).

المصدر: المُؤلِّف.

وبالرغم من أهمية هذا التصنيف، فإنَّه من المهم إدراك حقيقة اعتماد المقاربة الشورية على مقاربة النصوص وكلياتها، وعدم استقلالها عنها؛ فالعقلانية الشورية ليست طارئة على الشريعة، بل هي مُشتَقَّة منها.

وإنَّ المقصد الأساسي لمقاربة النصوص القطعية وكلياتها هو تحقيق الحياة الطيبة في الدارين بناءً على هدي الشريعة وسُنن الله الوجودية. أمّا المقاربة الشورية فمقصدها تحقيق الرحمة والغايات الفرعية الآتية:

- ترويض الأنانية والطغيان البشري، وضمان عدم إساءة استخدام القوَّة المُتركِّزة والممزوجة بالمعرفة الظنية والمتحيِّزة.
- التلاؤم مع المستجدات البشرية وسُنَّة الاختلاف، وتناقض الغايات، وصراع القيم والمصالح المجتمعية.

- التعامل مع قيد العقلانية المقيدة، والسعي للتوصُّل المشترك إلى المعرفة الأخلاقية التي هي أقرب إلى الحقيقة والموضوعية.

المقاربة الشورية تُؤسِّس للضمانات الضرورية والمكمِّلة لبناء الدولة التنموية والمجتمع النشط، عن طريق التعامل مع المحدِّدات الوجودية من ناحية، والطبيعة البشرية غير الكاملة (مثل النزعة إلى الأنانية والطغيان) من ناحية أُخرى. والمقاربة الشورية تدعم فعّالية المقاربة النصية وشرعيتها، ولا بُدَّ من تصميم المؤسسات الشورية التي تُحقِّق مقاصدها.(١)

---

(١) يُمكِن التعميم بأنَّ المبادئ الإرشادية للدستورية Constitutionalism من منظور إسلامي تتضمَّن مُكوِّناً "سلبياً" يضع القيود الدستورية في مواجهة الاستبداد، وسوء استخدام القوَّة السياسية للدولة (وَفقاً لقانون التدافع المشترك، عند الحمصي، في كتابه "**علم القرآن التنموي**")، ومُكوِّناً "إيجابياً" يُؤسِّس لبناء دولة ناجحة (صغيرة لكنَّها فعّالة) تُسهِم في تحقيق الخير المشترك الموضوعي، والنظام العام، وحماية حقوق الفئات الهشَّة والفقيرة في المجتمع.

لتعرُّف مُكوِّنات الدستورية الكلاسيكية والجديدة، انظر:

- Barber, N. *The Principles of Constitutionalism*. Oxford UK: Oxford University Press, 2018. (إن باربر: مبادئ الدستورية).
- Elkin, S. and Soltan, K. *A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society*. Chicago, Illinois, U.S.A. University of Chicago Press, 1993.

(ستيفن إلكن وكارول سلطان: دستورية جديدة: تصميم مؤسسات سياسية لمجتمع صالح).

وزيادة في التوضيح، تُقسِّم أحدث الأدبيات الدستورية الغربية رؤى الدساتير إلى ما يأتي:

- رؤية ليبرالية تقليدية تُؤكِّد حماية الحريات، والحقوق، والملكية الفردية عن طريق ترويض القوَّة المركزية للدولة وتقييدها، وهذه هي الرؤية التقليدية والمُهيمِنة تاريخياً بمعيار مفاهيمي نظري.
- رؤية فاعلة مُكمِّلة وأكثر حداثة، تُركِّز على دور الحكومة وقاعدة الأغلبية النيابية في تحقيق أهداف ومنافع مجتمعية إيجابية أُخرى، مثل: التنمية، والحياة الطيبة، والديمقراطية، والاستقرار، والأمن الوطني، والصحة العامة، والسلع العامة. وهذه هي الرؤية الدستورية الجديدة، وقد تزايدت أهميتها في ظلِّ الأزمات الاقتصادية والمالية، والاجتماعية، والبيئية والوبائية، بالرغم من الخلاف المُحتمَل في الأولوية بين الرؤيتين. ومن ثَمَّ، فقد أصبح لزاماً البحث عن طرائق جديدة لتصميم المؤسسات السياسية، وصولاً إلى تحقيق المجتمع الطيِّب والدولة الفاعلة، وعدم الاكتفاء بمكافحة الاستبداد، وتحقيق المجتمع المفتوح، والليبرالية المُتطرِّفة. والدستور نفسه مصطلح ضبابي مُتعدِّد الأوجه من=

وبوجه عام، فليس لأيِّ مدخل من مداخل النصوص وكلياتها في فقه السياسات العامة هيمنة مُطلَقة على غيره، ولكنْ يبقى النص القطعي الجزئي هو اللبنة الأساسية لمختلف المداخل. ومن غير المجْدي التقليل من أهمية النص الجزئي لمصلحة الكليات، أو المقاصد العامة، أو العكس. والشيء نفسه ينطبق على مداخل المقاربة الشورية، مثل: الشورى، والطاعة.

ومن جانب آخر، يدعم المُؤلِّف نموذج المسح المختلط Mixed Scanning بوصفه أكثر نماذج السياسة تمثيلاً للسياسات الشرعية العامة في الإسلام؛ فهو يجمع بين عناصر ثابتة واستراتيجية مستمدة من المقاربة النصية وكلياتها، وعناصر مرنة وتدرُّجية مستمدة من المقاربة الشورية، ويُكامِل بينها، وذلك عند إعداد السياسات الشرعية العامة، وتقييمها، وتنفيذها. وباستثناء فقه السُّنن الإلهية ذو الطبيعة الوصفية أو التقريرية، يغلب على المداخل العشرة المذكورة آنفاً الطبيعة المعيارية أو التوجيهية. بيد أنَّ العقل النظري والعلم التجريبي يُمثِّلان عنصراً أداتياً مُكمِّلاً (وليس مستقلاً) في مختلف المداخل على النحو الآتي:[1]

=حيث المقاصد، وقد جعلت غابرييلا بورز (G. Borz) للدستور وظيفتين رئيستين، هما: شرعنة تدخُّل الدولة، وتقييده حماية للحقوق الأساسية. وعلى كلٍّ، فإنَّ فقه السياسة العامة لا يتجاهل المُكوِّن الأول للدستورية (في مقاربة الشورى)، ولا يغضُّ الطرف عن المُكوِّن الإيجابي (في مقاربة النصوص القطعية وكلياتها). انظر:

- Borz, G. "Contemporary Constitutionalism and the Regulation of Political Parties: A Case Study of Luxembroug". *Working Paper Series on the Legal Regulation of Political Parties*, No. 09, 2011. (غابرييلا بورز: الدستورية المعاصرة وتنظيم الأحزاب السياسية).

(١) كما أكد الكتاب سابقاً، يبالغ الفكر العربي المعاصر من أهمية العلم الاجتماعي ودوره الفاعل الممتد في حلِّ المعضلات الجماعية، وإعداد السياسة العامة العقلانية (انظر تحديداً قانون العقلانية المقيدة، الحمصي، في كتابه "**علم القرآن التنموي**")، في حين أدرك العقل الغربي الناقد جيداً حدود العلوم الاجتماعية الحديثة من حيث الإسهام في علاج المشكلات المجتمعية، حتى إنَّ الأكاديمي لي ماكنتاير L. McIntyre (٢٠٠٦) قد شبَّه حالة العلوم الاجتماعية المعاصرة بحالة العلوم الطبيعية في عصور الظلام الغربية الوسطى. لتعرُّف حدود إسهام العلوم الاجتماعية في تنوير التخطيط المركزي وعقلانية السياسة العامة، انظر: =

إسهام العقل والعلم في فقه السياسات العامة

مدخل فقه السياسات العامة	إسهام العقل والعلم
- فقه المقاصد الكلية العليا.	- إدراك المقاصد وتطبيقها العقلاني بالحكمة، وتصميم مؤسساتها التنفيذية.
- فقه آيات الأحكام القطعية.	- تنزيل الآيات المحكمة وتطبيقها العقلاني بالحكمة وفقه الواقع والمآلات، وتصميم مؤسساتها التنفيذية.
- فقه القواعد الشرعية.	- اكتشاف القواعد من الآيات الجزئية وتطبيقها العقلاني.
- فقه السُّنن الإلهية.	- اكتشاف السُّنن الإلهية عن طريق المصادر القرآنية، وتطبيقها العقلاني بتصميم مؤسساتها الداعمة والتنفيذية.
- فقه الرفاه.	- التطبيق العقلاني للقيم الإسلامية (عن طريق الاستعانة بالهندسة الاجتماعية، وأدوات علم النفس السلوكي، وعلم الاقتصاد السلوكي مثلاً).

- McIntyre, L. *Dark Ages: The Case for a Science of Human Behavior*. London: The MIT/= Press, 2006. (لي ماكنتاير: عصور الظلام: القضية لأجل علم للسلوك البشري).
- Dryzek, J. "Don't Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design". Ibid. (جون درايزك: لا تقترع بالعملة في سلة النفايات: مقدمة في تصميم السياسة العامة).
- Diesing, P. *Reason in Society: Five Types of Decisions and their Social Conditions*. Urbana: University of Illinois Press, 1962. (بول ديزينغ: العقل في المجتمع).
- Hayek, F. "The Use Of Knowledge in Society". *American Economic Review*, XXXV, No. 4; September, 1945. (فريدريك هايك: استخدام المعرفة في المجتمع).
- Beed, C. and Cara Beed "Is the Case for Social Science Laws Strengthening"? Ibid. (كليف بيد و كارا بيد: هل القضية لصالح قوانين العلم الاجتماعي تزداد قوة؟).

وقد ميَّز هذا الكتاب بين العقلانية الجوهرية Substantive Rationality (مصدرها العقيدة وقطعيات الشريعة) والعقلانية الأداتية Instrumental Rationality (مصدرها العقل النظري والعلم التجريبي والحكمة). ولا يُمكِن التوصُّل إلى العقلانية الجوهرية بالخبرة العلمية التكنوقراطية البحتة، وإنَّما يكون ذلك عن طريق أساسيات الدين ومحكماته، مع التشاور والحوار بما يقود إلى الإجماع بخصوص التطبيق العملي؛ لذا يُسمّيها بعض الباحثين العقلانية التواصلية Communicative Rationality.

مدخل فقه السياسات العامة	إسهام العقل والعلم
- فقه الشورىٰ.	- فقه الواقع والمآلات (فقه التنزيل)، وإدراك المصالح المُرسَلة المُعتبَرة.
- فقه طاعة القادة بالمعروف.	- فقه الواقع والمآلات (فقه التنزيل)، وإدراك المصالح المُرسَلة المُعتبَرة.
- فقه الاجتهاد الجماعي والاجتهاد المؤسسي.	- فقه الواقع والمآلات (فقه التنزيل)، وإدراك المصالح المُرسَلة المُعتبَرة.
- المدخل التعدُّدي.	فقه الواقع والمآلات (فقه التنزيل) وتضمين العملية السياسية عنصر الذكاء.
- ديمقراطية المكان الفارغ والتدافع السياسي الإيجابي.	- فقه الواقع والمآلات (فقه التنزيل).

المصدر: المُؤلِّف.

إنَّ المُحصِّلة النهائية المنشودة هي مجتمع يسعىٰ لإنجاز الخير المشترك الموضوعي، ويشمل الشورىٰ، والتسامح، والعقلانية الأداتية، والتعدُّدية البنّاءة، والسعادة في الدنيا والآخرة. فالمجتمع الإسلامي -من منظور معياري- هو مجتمع مُنفتِح، وذو رؤية وهوية جماعية؛ أيْ إنَّه لا يتجاهل أبداً الخير المشترك الجوهري بين أفراده وجماعاته، ويُؤكِّد مشاركة الفرد، وأهمية الشورىٰ في الحياة السياسية.

والمدخل الإسلامي للخير المشترك يضمُّ عناصر ثنائية من هذا الخير:

- الجوهر المُتميِّز والمستقل والموضوعي الذي يستند إلىٰ نظرية موضوعية للمعرفة، ويُمثِّل سقفاً محكماً من قطعيات الشريعة والسُّنن.
- عناصر أساسية من الخير المشترك بوصفها عملية شورية لا تتجاهل العنصر الاجتهادي والبشري في عملية إعداد السياسة الشرعية العامة وتنزيلها وتقييمها ضمن سقف المحكمات.

وينبغي التأكيد أن الشورىٰ في فقه السياسات العامة جزء أساسي من الشريعة، وهي ليست طارئة أو مُهيمِنة عليها. وهذا التصوُّر الإسلامي للخير المشترك يُعَدُّ أكثر عقلانية من الحوكمة الديمقراطية الغربية للمصلحة العامة؛ ذلك أنَّ الديمقراطية لا تجيب عن مختلف قضايا الفلسفة السياسية والخير المشترك، مثل: الفطرة الإنسانية وطبيعة المجتمع وسنن الوجود، ولا يُمكِنها أيضاً الإجابة عن أسئلة الغايات النهائية أو المُثلىٰ للمجتمع السياسي.(١)

وحوكمة الخير المشترك لا تأخذ -بالضرورة- شكل الحوكمة الديمقراطية حتىٰ بصيغتها الغربية،(٢) ولا تأخذ كذلك شكل الصيغة المركزية التسلُّطية. وهي تُعْنىٰ بتكوين رأس المال الاجتماعي التطوُّعي، ودراسة أكثر السُّبُل علمية وفاعلية لتشكيل تفضيلات الأفراد وروّاد الأعمال والبيروقراطيين في القطاع العائلي والخاص والعام، اعتماداً علىٰ المنهج المؤسسي الطويل الأمد، مثل: الأُسرة، والمدرسة، والدعاة، والإعلام الرقمي.

ولكنْ، هل يوجد إطار عام ونموذج إرشادي مُتكامِل وخريطة طريق عليا تحكم إعداد السياسة العامة الشرعية، وتنفيذها وتقييمها في مختلف الأزمنة والبلدان؟ وهل تُهيمِن بعض مداخل السياسة العامة العشرة علىٰ غيرها؟ وكيف تُعَدُّ السياسات العامة الشرعية علىٰ أرض الواقع؟ وهل تستند هذه السياسات العامة إلىٰ الشريعة فقط أم تستند إلىٰ الشريعة والشورىٰ وأُولي الأمر والفقهاء بدرجات متفاوتة؟ لقد أكَّد هذا الكتاب تعقيد عملية إعداد السياسة العامة

---

(1) Mayo, H. "How Can We Justify Democracy"? *In* Edward Keynes and David Ricci eds. *Political Power, Community and Democracy,* Chicago: Rand McNally, 1970.
(هنري مايو: كيف يمكننا تبرير الديمقراطية؟).

(2) Nebel, M. and T. Collaud (eds.) *Searching for the Common Good: Philosophical, Theological and Economical Approaches*. Baden-Baden, Germany: Nomos Verlag, 2018.
(ماتياس نيبل و تيري كولود: البحث عن الخير المشترك).

الشرعية وتنوُّعها تبعاً لطبيعة النصوص الشرعية وتنوُّعها، لا سيَّما في منطقة الظنيات الرحبة، وتبعاً لظروف المكان وسياق الزمان.

ولا بُدَّ من تأكيد أنَّ مبدأ الحاكمية لله (أو التنوير الإسلامي كما سمّاه المُؤلِّف) لا يستبعد الحوكمة البشرية والمساءلة الشورية المُقترِنة بحكم القانون، وَفقاً لتعريف مُحدَّد للشريعة وقانونها. وبكلمات أوضح، لا بديل ضمن فقه السياسات العامة عن الشورى والتدافع في السياسة العامة والحوكمة والقيادة الإسلامية المستنيرة. وهذا لا يستند فقط إلى النصوص والمقاصد والسُّنن الإلهية، وإنَّما يشمل ممارسات الخلفاء الراشدين، بمَنْ فيهم عمر الفاروق.

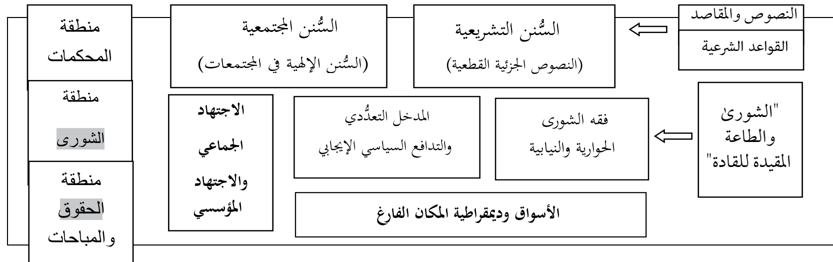
وبالرغم من منح هذا الكتاب مقاربة النصوص القطعية وكلياتها التشريعية هيمنةً أو ترتيباً معيارياً أعلى مقارنةً بنظيرتها الشورية، فإنَّه وازن عموماً بين العقلانية الجوهرية التي تُوفِّرها الشريعة، ويشمل ذلك التشريعات، والأخلاق، والسُّنن الإلهية من ناحية، والعقلانية التواصلية التي تُوفِّرها قيم الشورى والطاعة والاجتهاد الجماعي، وسُنَّة التدافع والتعدُّدية من ناحية أخرى. وممّا يُؤكِّد أهمية العقلانية الشورية إسهام مداخلها التواصلية الفاعل في تطبيق القطعيات، وتحقيق العقلانية الأداتية، وصولاً إلى تطبيق الشريعة تطبيقاً ناجحاً وحكيماً. وبحسب رؤية هذا الكتاب، فإنَّ السياسات الشرعية العامة لا تقتصر فقط على العمل بالمصالح المُرسَلة، وإنَّما تشمل "تدبير مصالح العباد على وَفق الشرع"،[1] وفي الدنيا والآخرة في آنٍ معاً. ومن ثَمَّ، فإنَّ فقه السياسات العامة، ومفهوم "المصلحة الشرعية" من منظور الكتاب يشملان المداخل العشرة السابقة جميعها، وَفق أولويات مُعيَّنة، بناءً على الحال والمكان والزمان.

---

(١) خلاّف، **السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، مرجع سابق.

إنَّ النصوص القطعية للقرآن الكريم والسُّنَّة النبوية في مجال العقيدة والتشريع والسُّنن الإلهية، مدعومة بالمقاصد والقواعد الشرعية الكلية والعليا؛ تتربَّع على قمَّة نموذج السياسة العامة العليا. وهذه النصوص والمقاصد تشمل حق الأمة في الشورى وحرية الأسواق المنظمة. وفي حالة استثنائية، قد تُهيمِن قاعدة "الضرورة الشرعية" على النصوص القطعية الجزئية (انظر: الحالة العملية رقم ٣ في الفصل السادس). ثم تأتي مداخل الشورى والطاعة والاجتهاد الجماعي، والتعدُّدية الفقهية والسياسية في منطقتي العفو والظنيات تبعاً لدرجة الظنية، ثم تأتي الحرية الفردية المنضبطة والأسواق الحُرَّة وديمقراطية المكان الفارغ في منطقة الحقوق والمباحات والمتشابهات الكاملة. وهنا يجب تأكيد أنَّ الشورى والأسواق الحُرَّة في النموذج الإسلامي للسياسة العامة هي جزء أساسي من الشريعة، وأنَّها ليست مُنافِساً لها،[1] علماً بأنَّ للشورى هيمنة على غيرها من المداخل ضمن المقاربة الشورية.

نموذج السياسات الشرعية العليا



المصدر: المُؤلِّف.

(١) للأسف بعض الباحثين يرى بأن الشورى والشريعة -حسب فهمه لهما- هي مداخل متعارضة لممارسة السياسة. حتى في حالة الضروريات العامة، وهي استثناءات من الأحكام التشريعية القطعية، فان هذا الاستثناء هو جزء لا يتجزأ من الشريعة ذاتها (تحديداً قاعدة الضروريات تبيح المحظورات، وهي قاعدة متفق عليها بالإجماع لأنها مستمدة من العديد من آيات الأحكام القطعية). انظر:

- Mahmud, S. *Sharia or Shura: Contending Approaches to Muslim Politics in Nigeria and Senegal*. Lanham: Lexington Books, 2013.

(ساكا سعيدو محمود: الشريعة أم الشورى: مقاربات متنافسة لسياسة المسلمون في نيجيريا والسنغال).

إنَّ بناء الدولة في الإسلام لا يستند فقط إلى الموارد الأخلاقية العاملة لدى الفرد والسوق والمجتمع المدني (أو ما يُمكِن تسميته رأس المال الاجتماعي، وهو حتماً أحد خصائص هذه الدولة)، وإنَّما يقوم أيضاً على السنن الربانية، والتشريعات، والذكاء، والحوكمة التفاعلية في اكتشاف الخير المشترك الموضوعي وتنزيله. وهذا واضح في مدخلي الطاعة والشورى، وإسهامهما الفاعل في التطبيق الحكيم للدعائم التشريعية القطعية على مستوى النصوص، والمقاصد، والقواعد، والسُّنن الإلهية العليا.

وهذه النظرة المُتكامِلة تنقض وجهة نظر "الدولة المستحيلة"[1] للباحث القانوني وائل حلّاق بتعارض مُتأصِّل بين الشريعة والدولة الحديثة، وتُؤيِّد نظرة الباحث محمد الشنقيطي من أنَّ "الوحي الإسلامي قدَّم للبشرية قيماً سياسيةً كفيلةً ببناء نظام سياسي عادل، وترك لهم الاجتهاد في ترجمتها إلى مؤسسات وإجراءات حسب ظروف الزمان والمكان والإمكان".[2] بل إنَّ هذا الكتاب أظهر قدرة الدولة والحوكمة في الإسلام على تقديم نموذج إرشادي بديل، ورؤية أكثر عقلانيةً وتفوُّقاً من نموذج الدولة العلمانية القومية المعاصرة.

ولنموذج السياسة العامة العليا في الإسلام ارتباط أيضاً بأنماط التدخُّل الحكومي، وهي أنماط تتراوح بين عدم التدخُّل في المباحات والمتشابهات الكاملة، والاندماج العضوي للمُحْكَمات التشريعية المحدودة، كما هو مُبيَّن في الجدول الآتي:

---

(1) حلاق، وائل. **الدولة المستحيلة، الإسلام والسياسة ومأزق الحداثة الأخلاقي**، ترجمة: عمرو عثمان، الدوحة: المركز العربي للأبحاث والدراسات، ط١، ٢٠١٤م.

(2) الشنقيطي، **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية**، مرجع سابق، ص٣٧.

أنواع العلاقات بين الشريعة والدولة والأُمَّة

درجة إلزام (قطعية) النص الشرعي:	مباح	ما لا نص فيه	متشابه (ظني مُتأصِّل)	ظني راجح	قطعي
الاستجابة المعيارية للدولة:	توفير فضاء خاص للفرد.	تطبيق مبدأ الشورىٰ من دون خروج عن القطعيات.	توفير فضاء تعدُّدي مدني للأُمَّة.	الاجتهاد الفقهي الجماعي والاجتهاد المؤسسي.	الاندماج في الدين

المصدر: المُؤلِّف.

ولكنَّ الإسلام في جوهره هو رسالة أخلاقية لا تستبعد القانون.[1] ولهذا لم يفصل عموم الفقهاء المتقدِّمين بين آيات الأحكام وآيات الأخلاق في علوم القرآن بسبب التداخل العضوي في ما بينهما.[2] فالشريعة الإسلامية ليست ديناً قائمًا علىٰ القانون المُلزم بشكل أساسي Law-based Religion، ولكنَّ هذا لا يعني أبداً

(١) انظر:

- القطان، مناع. **تاريخ التشريع الإسلامي: التشريع والفقه الإسلامي تاريخاً ومنهجاً**، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م.
- دراز، محمد عبدالله. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة لنظام الأخلاق النظرية والعملية في القرآن الكريم مقارناً بالنظريات القديمة والحديثة**، تعريب وتحقيق وتعليق: عبدالصبور شاهين، مراجعة: السيد محمد بدوي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣م.

(٢) آيات الأخلاق في القرآن الكريم أكثر عدداً من آيات التشريع القانوني الملزِم مثل: قانون العقوبات، وتشريع الزكاة، بالرغم من التداخل بينهما. وقد تحدَّث القطّان عن هذا التداخل بالقول: إنَّ تتبُّع كثير من آيات الأحكام يُظهِر ما يترتَّب علىٰ الفعل من جزءين: دنيوي وأخروي؛ ما يُؤكِّد إسهام الأخلاق والثواب الأخروي في تنفيذ القانون وحوكمته في المجتمع الإسلامي. انظر:

- الجابري، محمد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.

تجاهل أهمية التشريع القانوني في بناء الدول، وحماية الدين، وتحقيق النظام العام، وإقامة العدل، وحماية الأرواح والممتلكات ضمن نظام شفّاف للقضاء والعقوبات وحكم القانون. فتطبيق الخير المشترك الموضوعي المستنِد إلى الشريعة يعتمد على آليات حوكمة مُتنوِّعة مركزية ومُلزِمة، ولامركزية طوعية.

حتمية التأسيس لتفكير جديد في الألفية الثالثة: نعم للخير المشترك مع توخّي محاذيره

في ضوء تعدُّد المشكلات الاقتصادية، والوبائية، والاجتماعية، والبيئية، والتنموية، وتعمُّقها حول العالَم في الألفية الثالثة، قد يتبادر إلى الذهن السؤال الآتي: أين المخرج بعيداً عن التسلُّط، والأنانية، والعدمية الأخلاقية، والليبرالية الفجَّة، وتعدُّدية المصالح الخاصة؟

بدايةً، يجب التخفيف من هيمنة مذهب الشكِّ الأخلاقي على فلسفة السياسة العامة، والسعي لتطبيق نظرية موضوعية وغير شخصية للمعرفة الأخلاقية قبل أنْ نَغُذَّ الخطى في الطريق الوعر نحو الإصلاح وإنجاح السياسات العامة. بعد ذلك، يجب ابتكار أساليب حوكمة جديدة، وتطوير فاعلية الأساليب القائمة، بحيث يشمل ذلك المؤسسات غير الرسمية.[١] ويعتقد كثير من كبار الكُتّاب الغربيين

---

(١) في ظلِّ إجماع التفكير التنموي المعاصر على صعوبة التوصُّل إلى وصفة تنموية جاهزة وتفصيلية تناسب جميع الدول، ومقاس واحد للإصلاح المؤسسي يصلح لمختلف أنواع الاقتصاد؛ اقترح ليفي في كتابه "العمل مع الخصوصية المحلية: تكامل الحوكمة مع النمو في استراتيجيات التنمية" صياغة استراتيجية تنموية ذات جذور عميقة في البيئة المحلية، وذات صلة وثيقة بتاريخها، وخصوصياتها، وميراثها، وسماتها المُتأصِّلة، لكنَّ مقاربته تلك تعرَّضت للنقد والتساؤل: أيُّ الخصوصيات المحلية نختار في المجتمعات التعدُّدية المعاصرة؟ وقد تجاوز الكتاب هذا التحدّي بالبحث عن خير مشترك موضوعي (في صورة سُنن واقعية ثابتة وقوانين معيارية غير ظرفية) ذي صبغة عالمية ومُطَّردة وثابتة، بحيث ينطبق -على مستوى عالٍ غير تفصيلي- على كل المجتمعات في مختلف العصور. انظر:

- Levy, B., *Working with the Grain: Integrating Governance and Growth in Development Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.

(بريان ليفي: العمل مع الخصوصية المحلية: تكامل الحوكمة مع النمو في إستراتيجيات التنمية).

في العلوم الاجتماعية بأهمية القيم المشتركة والأخلاق والثقة، في تطوير الاقتصاد والمجتمع وترسيخ دعائم الديمقراطية بوصفها مُكمِّلاً للأسواق الحُرَّة وحافز الاهتمام بالمصلحة الذاتية، وأيضاً للتدخُّل الحكومي والأوامر البيروقراطية. بيد أنَّ ذلك يتطلَّب أيضاً تعريفاً عقلانياً ودعماً غير مركزي للخير المشترك الموضوعي. وهذا ما سعى الكتاب إلى تبيانه وتفصيله؛ فبحسب الطبيعة البشرية الأنانية، وسُنّة التدافع الوجودية وفقه الشورى، ووجود الظنيات والمتشابهات القرآنية، فإنَّ للخير المشترك الموضوعي في فقه السياسات العامة مقاربتين، هما: مقاربة النص القطعي وكلياته وهي الأساس والأصل، والمقاربة الشورية القائمة على عصمة الأُمَّة كلها من الضلال، وعلى التفاعلية واللامركزية في اتِّخاذ القرارات العامة. ومن ثَمَّ، فإنَّه تتعذَّر ديمومة أيِّ تصميم وتنفيذ لحوكمة الخير المشترك ومؤسساته إذا اقتصرا فقط على مقاربة النص وكلياته.

إنَّ النصوص القطعية وكلياتها هي أصل استراتيجي لا يُقدَّر بثمن في تحديد الخير المشترك الموضوعي والجوهري، وتحقيق العقلانية الجوهرية والنظام الاجتماعي العام. لكنَّ هذه النصوص تبدو أشبه بسقف دستوري أعلى للسياسة العامة والشورى؛ لذا لا بُدَّ من التنويه بوجود فراغ تشريعي تحت هذا السقف، يتعيَّن تعبئته بالشورى والحكمة والاجتهاد الجماعي والقياس، وبما ينسجم مع نصوص الشرع، ومقاصده، وقواعده، وسُننه القطعية؛ ما يُوفِّر فضاءً رحباً للخير المشترك الحواري والعقلانية التواصلية.

والنص القرآني نوعان على الأقل: محكم، ومتشابه. قال تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران: ٧].

ومن ثَمَّ، فقد تقع بعض قضايا السياسة في ما فيه نص غير محكم في حالة من عدم التحديد المعرفي Epistemological Indeterminacy بسبب منطقة المتشابهات التي خفي معناها كلياً أو منطقة الظنيات التي تحتمل أكثر من معنىً، أو منطقة الفراغ التشريعي (لا يوجد فيها نص جزئي خاص أو مقصد قطعي)؛ ما يدعم التنوُّع الفقهي، ويُعزِّز الرحمة والاجتهاد للأوَّلين والآخرين،[1] بوصف ذلك نوعاً من الغموض البنّاء. وهنا، يتعيَّن الحذر من توظيف مفهوم "الخير المشترك" في غير موضعه (خارج أُمِّ الكتاب ومُحْكمات القرآن وبيِّناته وهداه ومقاصده).

وبالمقابل، يُمكِن التخفيف من منطقة الظنيات (توجد فيها معانٍ مختلفة) عن طريق:

- الاجتهاد الجماعي، والاجتهاد المؤسسي.
- تطبيق سُنَّة التدافع المشترك وفقه الشورىٰ.
- التقوىٰ الفردية والجماعية بحسب قانون التعلُّم بالتقوىٰ.[2] قال تعالىٰ: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُۗ وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ٢٨٢﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وهذا ممّا تنفرد به الشورىٰ الإسلامية عن الديمقراطية الغربية.

ومن جانب آخر، لا بُدَّ من تبنّي تفكير جديد يعيد تصميم السياسات العامة بناءً علىٰ قوانين طبيعية، ومعيارية، وسببية، تتجاوز الليبرالية الصرفة، وفلسفة المعرفة الشخصية والنسبية. فالجهل البشري حال دون الإحاطة بديناميات النُّظُم الاجتماعية، ونظامها العام، وسعادتها، واستدامتها، ويجب العودة إلىٰ الدليل (الكتالوج) الرباني، والفطرة الإنسانية، والسُّنن الإلهية، من دون تجاهل أهمية المعرفة التجريبية التي علَّمنا الله إيّاها.

(١) ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق.

(٢) الحمصي، **علم القرآن التنموي**، مرجع سابق.

ويوصي مُؤلِّف الكتاب بالتعمُّق في الدراسات المُقترَحة الآتية:

مقترحات لبحوث مستقبلية إضافية مُتقدِّمة

مدخل إلى فقه السياسات العامة	المُقترَح
- فقه المقاصد الكلية العليا.	معايير ترجيح المقاصد الشرعية، وترتيبها عند التعارض.
- فقه آيات الأحكام.	فقه المحكم والمتشابه، وانعكاساته على السياسات الشرعية العامة.
- فقه القواعد الشرعية.	معايير ترجيح المقاصد الشرعية، وترتيبها عند التعارض.
- فقه السُّنن الإلهية.	تنزيل السُّنن الاجتماعية على واقع مكاني وواقع زماني مُحدَّدين.
- فقه الرفاه.	مفهوم الخير في أصول الفقه، وفلسفة الأخلاق.
- فقه الشورى.	- العقلانية الشورية، ومفهوم "أهل الحلِّ والعقد" من منظور نصوص الشريعة وقواعدها، ومقاصدها، وسُنن الله تعالى. - مؤسسة أهل الحلِّ والعقد بين النخبة والأُمَّة في الألفية الثالثة.
- الطاعة المقيَّدة.	لماذا يُعَدُّ أتباع المذهب الشيعي أكثر تماسكاً من أهل السُّنَّة؟
- الاجتهاد الجماعي، والاجتهاد المؤسسي.	حوكمة الاجتهاد الجماعي: كيف يُمكِن ضمان حيادية الاجتهاد المؤسسي، ومؤسسة الوقف ومهنية كلٍّ منهما؟

المُقترَح	مدخل إلى فقه السياسات العامة
الدرجة المثلى للتعدُّدية الفقهية والسياسية في ضوء السُّنن، والمقاصد، والقواعد، والنصوص الشرعية.	- المدخل التعدُّدي.
ما وظيفة القوَّة والسلطة وحدودهما في المجتمع السياسي الإسلامي؟	- ديمقراطية المكان الفارغ، والتدافع السياسي الإيجابي.

المصدر: المؤلف.

ونختم بالعِبرة المعبِّرة للراغب الأصفهاني، التي لا تليق بأُمَّتنا العربية والإسلامية المعاصرة؛ إذ كانت سابقاً خير الأُمم علماً، وديناً، وخُلُقاً، وعمراناً، وشورى: "مَنْ لا يصلح لاستخلاف الله تعالى، ولا لعبادته، ولا لعمارة أرضه، فالبهيمة خير منه."

المراجع

أولاً: المراجع العربية:

- آل مغيرة، عبدالله. "الإجماع التركي: دراسة تأصيلية تطبيقية"، **مجلة الجمعية الفقهية السعودية**، العدد (١٠)، رمضان، ٢٠١١م.
- أبرو، عبد الحي. "دراسة فقهية تطبيقية لقاعدة (لا ضرَرَ ولا ضِرار)"، **مجلة القلم**، حزيران، ٢٠١٣م.
- الأحمر، المختار. "أهل الحل والعقد: دراسة في المفهوم والنشأة وإمكانيات التطبيق في العصر الحديث"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، السنة (٢٢)، العدد (٨٨)، ٢٠١٧م.
- الأزهر، شوقي. "تطور التنظير المقاصدي في العصر الحديث"، **مجلة إسلامية المعرفة**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، العدد (٩٠)، ٢٠١٧م.
- إسماعيل، سيف الدين. **النظرية السياسية من منظور حضاري إسلامي: منهجية التجديد السياسي وخبرة الواقع العربي المعاصر**، عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢م.
- امحمد، توفيق. "الاستثناء من القواعد الفقهية وإشكاليته على الفقه والقواعد الفقهية"، **مجلة الأكاديمية للدراسات الاجتماعية والإنسانية**، العدد (٩)، ٢٠١٣م.
- الأنصاري، فريد. **البيان الدعوي وظاهرة التضخم السياسي**، المنصورة: دار الكلمة للنشر والتوزيع، ٢٠٠٩م.
- البدارين، أيمن. **نظرية التقعيد الأصولي**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٦م.
- البدوي، يوسف. **مقاصد الشريعة عند ابن تيمية**، عمّان: دار نفائس للنشر والتوزيع، ٢٠٠٠م.
- بزا، عبد النور. **مصالح الإنسان: مقاربة مقاصدية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٨م.

- بطاوي، محمد عبد المعز. **فلسفة الأخلاق في الشريعة الإسلامية: دراسة في علم قواعد الفقه**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.
- البطيوي، عزيز. **سنن العمران البشري في السيرة النبوية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٨م.
- بلقزيز، عبد الإله. **الدولة في الفكر الإسلامي المعاصر**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠٢م.
- بلكا، إلياس. **الوجود بين السببية والنظام**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٩م.
- بنا، عمر. "المصلحة العامة في التخطيط: دراسة استكشافية للمنظور الإسلامي"، **مجلة الفكر الإسلامي والإبداع العلمي**، المجلد (٣)، العدد (٣)، ١٩٩٣م.
- بوردو، جورج. **الدولة**، ترجمة: سليم حداد، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
- البيانوني، محمد. **القواعد الشرعية وأثرها في ترشيد العمل الإسلامي**، سلسلة كتاب الأُمَّة (٨٢)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠٠١م.
- التويجري، عبد العزيز. "مفهوم التنوير في التصور الإسلامي"، **مجلة الإسلام اليوم**، المنظمة الإسلامية للتربية والعلوم والثقافة إيسيسكو، العدد (١٩)، ٢٠٠٢م.
- الجابري، محمد. **العقل الأخلاقي العربي: دراسة تحليلية نقدية لنظم القيم في الثقافة العربية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ٢٠٠١م.
- الجزائري، عز الدين. **أمهات مقاصد القرآن: طرق معرفتها ومقاصدها**، عمّان: دار مجدلاوي للنشر والتوزيع، ٢٠١٢م.
- الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله. **غياث الأُمم في التيّاث الظلم**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٣م
- حاج حمد، أبو القاسم محمد. **الحاكمية**، بيروت: دار الساقي، ٢٠١٠م.
- الحاج، عبد الرحمن. **الخطاب السياسي في القرآن: السلطة والجماعة ومنظومة القيم**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م.

- حبنكة الميداني، عبد الرحمن. **العقيدة الإسلامية وأسسها**، دمشق: دار القلم، ١٩٧٩م.
- الحسين، أحمد. **مدخل إلى تحليل السياسات العامة**، عمّان: المركز العلمي للدراسات السياسية، ٢٠٠٢م.
- الحلو، ماجد. **الاستفتاء الشعبي بين الأنظمة الوضعية والشريعة الإسلامية**، الكويت: مكتبة المنار الإسلامية، ١٩٨٠م.
- حمادي، إدريس. "المجتمع في ضوء الشريعة الإسلامية: المقاصد والوسائل"، **مجلة فكر ونقد**، المغرب، دار النشر المغربية، العدد (٥)، ١٩٩٨ ١٩٩٨م.
- الحمصي، جمال. "اقتصاديات الاختيار العام: نظرة عامة"، عمان، **مجلة البنوك في الأردن**، جمعية البنوك في الأردن، مجلد ٨، العدد (٨)، ١٩٨٩م.
- الحمصي، جمال. "الكفاءة والعدالة في الاقتصاد الإسلامي: مدخل إسلامي لاقتصاديات الرفاه"، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الأردنية، عمّان، ١٩٨٩م.
- الحمصي، جمال. "سُنَّة السعادة والتعاسة البشرية: مدخل مُتعدِّد التخصُّصات"، في كتاب: **معلمة السُّنن الإلهية في القرآن الكريم**- الكتاب الرابع، تحرير: د. رشيد كهوس، عمان: عالم الكتب الحديث للنشر والتوزيع، ٢٠٢٠م.
- الحمصي، جمال. "نحو مفهوم موضوعي وإنساني للتنمية"، **مجلة البيان**، المنتدى الإسلامي، لندن، العدد (٥٧٩)، ١٩٩٢م.
- الحمصي، جمال. حوكمة الحوكمة في المجتمعات العربية، **صحيفة رأي اليوم**، ١٩/ ٠٢/ ٢٠١٩م.
- الحمصي، جمال. **علم القرآن التنموي: أعظم عشرة قوانين حاكمة لنهضة المجتمعات والدول**، عمّان: جمعية المحافظة على القرآن الكريم، ٢٠١٩م.
- الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، سلسلة كتاب الأُمَّة (٦٥)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الدوحة ، ١٩٩٨م.
- الخفاجي، أكرم. **السببية بين العقل والوجود في الفكر الإسلامي**، عمّان: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٩م.

- خلاف، عبد الوهاب. **السلطات الثلاث في الإسلام: التشريع، القضاء، التنفيذ**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٥م.
- خلاف، عبد الوهاب. **السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.
- خلاف، عبد الوهاب. **علم أصول الفقه**، القاهرة: مكتبة الدعوة الإسلامية، ١٩٥٦م.
- خلاف، عبد الوهاب. **مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه**، الكويت: دار القلم للنشر والتوزيع، ١٩٩٣م.
- خليف، محمد. "مقومات الدولة الإسلامية في ضوء وثيقة دستور المدينة المنورة"، **مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنين**، جامعة الأزهر، القاهرة، ٢٠١٨م.
- خليل، فوزي. **المصلحة العامة من منظور إسلامي**، هيرندن وبيروت: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار ابن حزم، ٢٠٠٦م.
- دراز، محمد عبد الله. **دستور الأخلاق في القرآن: دراسة لنظام الأخلاق النظرية والعملية في القرآن الكريم مقارنًا بالنظريات القديمة والحديثة**، تعريب وتحقيق وتعليق: عبد الصبور شاهين، مراجعة: السيد محمد بدوي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٧٣م.
- الدريني، فتحي. **المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٣م.
- الدريني، فتحي. **خصائص التشريع الإسلامي في السياسة والحكم**، دمشق: مؤسسة الرسالة، ٢٠١٣م.
- دمير، محمود. **الدين والسياسة: من الحاكمية إلى الديمقراطية**. عمّان: المؤلف، ٢٠١٧م.
- الدوري، قحطان. **الشورى بين النظرية والتطبيق**، بيروت: كُتّاب- ناشرون، ٢٠١٧م.
- ذويب، حمادي. **مراجعة نقدية للإجماع بين النظرية والتطبيق**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٣م.
- الرازي، محمد بن عمر. **التفسير الكبير**، بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٨١م.

- رجب، إبراهيم. **التأصيل الاجتماعي للعلوم الاجتماعية**، الرياض: دار عالم الكتب، ١٩٩٦م.
- ريان، صبحي. **فلسفة التربية الإسلامية: الغزالي نموذجاً**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.
- الريسوني، أحمد (مشرفاً). **التجديد الأصولي: نحو صياغة تجديدية لعلم أصول الفقه**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
- الريسوني، أحمد. **الأُمَّة هي الأصل: مقاربة تأصيلية لقضايا الديمقراطية، حرية التعبير، الفن**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر،٢٠١٢ م.
- الريسوني، أحمد. **الشورى في معركة البناء**، عمّان: دار الرازي والمعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٧م.
- الريسوني، أحمد. **الكليات الأساسية للشريعة الإسلامية**، الرباط: دار الأمان، ٢٠١٠م.
- الريسوني، أحمد. **قضية الأغلبية من الوجهة الشرعية**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م.
- الريسوني، أحمد. **مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م.
- الزحيلي، محمد. **التدرُّج في التشريع والتطبيق في الشريعة الإسلامية**، الكويت: اللجنة الاستشارية العليا بالديوان الأميري، ط١، ٢٠٠٠م.
- الزحيلي، وهبة. "الاجتهاد في عصرنا هذا من حيث النظرية والتطبيق"، **مجلة دراسات العالم الإسلامي، المجلد (٤)، العددان (١،٢)**، مارس ٢٠١١م.
- الزحيلي، وهبة. **أصول الفقه الإسلامي**، دمشق: دار الفكر، ٢٠٠٧م.
- الزرقا، مصطفى. **المدخل الفقهي العام**، دمشق: دار القلم، ٢٠٠٤م.
- الزهراني، صالح. **مبادرات الصحابة وأثرها في عصر الخلفاء الراشدين**، الرياض: أطوار للطباعة والنشر، ط١، ٢٠١٧م.

- أبو زهرة، محمد. **أصول الفقه**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٥٨م.
- أبو زهرة، محمد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة: دار الفكر العربي، ١٩٧١م.
- الزيباري، إياد. **سياسة التدرُّج في تطبيق الأحكام الشرعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٧م.
- زيدان، عبد الكريم. **السُّنن الإلهية في الأُمم والجماعات والأفراد في الشريعة الإسلامية**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٣م.
- أبو زيد، حبيبة. **الاجتهاد الفقهي المعاصر في السياسة الشرعية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
- أبو زيد، سمير. "تاريخ فلسفة العلم من منظور إسلامي بوصفه أساساً لتحقيق التكامل المعرفي"، في كتاب: **التكامل المعرفي: أثره في التعليم الجامعي وضرورته الحضارية**. تحرير: رائد عكاشة، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م.
- أبو زينة، يحيى. "منهج القطع والظن في أصول الفقه"، رسالة ماجستير غير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزَّة، ٢٠١٠م.
- سرطوط، يوسف. علم السُّنن الإلهية: "أحد العلوم الشرعية الإسلامية المهملة"، **مجلة الحقوق والعلوم الإنسانية**، جامعة زيان عاشور، الجلفة- الجزائر، العدد (٧)، فبراير، ٢٠١١م.
- سلطان، صلاح الدين. **سورة الكهف: منهجيات في الإصلاح والتغيير: دراسة تأصيلية تطبيقية**، القاهرة: دار سلطان للنشر، ٢٠٠٨م.
- سوزائي، فاروق. "نظرية مقاصد الشريعة عند الإمام الغزالي: رؤية تحليلية لفهم النصوص القرآنية"، **المجلة العالمية لبحوث القرآن**، العدد (٢)، ٢٠١٢م.
- السيسي، محمد. "السُّنن الاجتماعية في القرآن الكريم"، **مجلة رسالة القرآن**، العدد (١)، السنة (١)، ٢٠٠٤م.
- الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسى. **الاعتصام**، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان، المنامة: مكتبة التوحيد، ٢٠٠٠م.

- الشاطبي، أبو إسحاق ابراهيم بن موسىٰ. تحقيق: محمد عبد الله دراز، **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٤م.
- الشاوي، توفيق. **فقه الشورىٰ والاستشارة**، المنصورة: دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩٢م.
- شاويش، أحمد. "تحقيق مناط الحاكمية في نظام إدارة الدولة: دراسة شرعية"، **مجلة الميزان للدراسات الإسلامية والقانونية**، الأردن: جامعة العلوم الإسلامية العالمية، المجلد (٤)، العدد (٢)، جامعة العلوم الإسلامية العالمية، الأردن، ٢٠١٧م.
- شحادة، جهاد. "التدرُّج في تطبيق الشريعة الإسلامية: دراسة فقهية مقارنة"، رسالة جامعية غير منشورة، جامعة القدس، كلية الدراسات العليا، (١٤٣٨هـ/ ٢٠١٦م).
- الشرفي، عبد المجيد. **الاجتهاد الجماعي في التشريع الإسلامي**، سلسلة كتاب الأُمَّة (٦٢)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ١٩٩٧م.
- الشريف، محمد بن شاكر. **مقدمة في فقه النظام السياسي الإسلامي**، (د. م.): (د. ن.)، (د. ت.). بيت المقدس، ٢٠١٨م.
- الشنقيطي، محمد. **الأزمة الدستورية في الحضارة الإسلامية: من الفتنة الكبرىٰ إلىٰ الربيع العربي**، الدوحة" منتدىٰ العلاقات العربية والدولية ، ٢٠١٨م.
- الصادقي، محمد. **الفرقان في تفسير القرآن بالقرآن والسنة**، بيروت: دار التراث الإسلامي، ١٩٨٦م.
- الصالح، صبحي. **مباحث في علوم القرآن**، بيروت: دار العلم للملايين، ١٩٧٧م.
- الصالح، محمد أديب. **مصادر التشريع الإسلامي ومناهج الاستنباط**، الرياض: العبيكان للنشر، ٢٠٠٢م.
- ضاهر، عادل. **أوَّلية العقل: نقد أطروحات الإسلام السياسي**، بيروت: دار أمواج، ٢٠٠١م.
- طعيمة، صابر. **الدولة والسلطة في الإسلام**، القاهرة: مكتبة مدبولي، ٢٠٠٥م.

- طلبة، الحضرمي. **الشورىٰ الشرعية وطرق تطبيقها والفرق بينها وبين شورىٰ الديمقراطية،** مكة: مركز سلف للبحوث والدراسات، ٢٠١٧م.
- طه، طه عابدين. "المتشابه في القرآن الكريم: مفهومه وأسبابه وحكمته"، **مجلة جامعة أم القرىٰ لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها،** المجلد (١٩)، العدد (٤١)، جمادىٰ الثانية ١٤٢٨هـ/ ٢٠٠٧م.
- عاشور، مجدي. **السُّنن الإلهية في الأُمم والأفراد في القرآن الكريم: أصول وضوابط،** القاهرة: دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير،** تونس: الدار التونسية للنشر، ١٩٨٤م.
- ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية،** تونس: الدار العربية للكتاب، ٢٠٠٨م.
- العالم، يوسف. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية،** الرياض: الدار العالمية للكتاب الإسلامي، ١٩٩٤م.
- عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم،** بيروت: دار الفكر، ١٩٨٧م.
- عبد الرازق، علي. **الإسلام وأصول الحكم،** القاهرة: مطبعة مصر، ١٩٢٥م.
- عبد اللطيف، حسن. **الدولة الإسلامية وسلطتها التشريعية،** الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، ١٩٧٠م.
- العبد الله، أويس. **الحاكمية: تطورها ودلالاتها،** (د.م.): منشورات المشروع الإسلامي، ٢٠١٦م.
- عبدو، محمد. **الفكر المقاصدي عند الإمام الغزالي،** بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٩م.
- العبيدي، خالد. **القرآن منهل العلوم،** بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٧م.
- عتوم، محمد. **النظرية السياسية المعاصرة للشيعة الإمامية الاثني عشرية: دراسة تحليلية نقدية،** عمّان: دار البشير. ١٩٨٨م.

- عزَّت، هبة. **الخيال السياسي للإسلاميين: ما قبل الدولة وما بعدها**، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م.
- عزَّت، هبة. **المرأة والعمل السياسي: رؤية إسلامية**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٥م.
- عزَّت، هبة. **نحو عمران جديد**، سلسلة الفقه الاستراتيجي (١)، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٥م.
- عطية، جمال الدين. **نحو تفعيل مقاصد الشريعة**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠٠٣م.
- العلاف، مشهد. **فلسفة الحضارة الإسلامية: الرؤية الغزالية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٣م.
- علي، غيضان السيد. **مفهوم الحاكمية عند سيد قطب بين جدل الديني والسياسي**، مقالة منشورة، مؤسسة مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٨م.
- عمارة، محمد. **الدولة الإسلامية بين العلمانية والسلطة الدينية**، القاهرة: دار الشروق، ١٩٨٨م.
- عمارة، محمد. **فكر التنوير بين العلمانيين والإسلاميين**، القاهرة: دار نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٧م.
- عودة، جاسر. "مقاصد الشريعة: المفهوم والدلالة"، **مجلة الوعي الإسلامي**، العدد (٥٦١)، الكويت، ٢٠١٢م.
- أبو عيد، عارف. **السيادة في الإسلام: بحث مقارن**، عمّان: مكتبة المنار، ١٩٨٩م.
- غانم، إبراهيم البيومي. **مقاصد الخير وفقه المصلحة**، لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي- مركز المقاصد، ٢٠١٢م.
- غانم، إبراهيم البيومي. **ميراث الاستبداد**، القاهرة: نيو بوك للنشر والتوزيع، ٢٠١٨م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، القاهرة: دار البصائر، ٢٠٠٩م.

- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **المستصفىٰ من علم الأصول**، تحقيق: محمد الأشقر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧م.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد. **فضائح الباطنية**، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر، ١٩٦٤م.
- الغزالي، محمد. **أزمة الشورىٰ في المجتمعات العربية والإسلامية**، القاهرة: دار الشرق الأوسط للنشر، ١٩٩٠م.
- الغزالي، محمد. **الإسلام والاستبداد السياسي**، القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.
- الغزالي، محمد. **كيف نتعامل مع القرآن؟**، القاهرة: شركة نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٥م.
- الغنوشي، راشد. **الحريات العامة في الدولة الإسلامية**، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩٢م.
- أبو فارس، محمد عبد القادر. **حكم الشورىٰ في الإسلام ونتيجتها**، عمّان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٨٨م.
- أبو فارس، محمد عبد القادر. **النظام السياسي في الإسلام**، عمّان: دار الفرقان للنشر والتوزيع، ١٩٨٦م.
- الفاسي، علّال. **دفاع عن الشريعة**، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١١م.
- الفاسي، علّال. **مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها**، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٣م.
- فرحان، صلاح. **السياسة الشرعية في كتاب فتح الباري لأبن حجر العسقلاني**، القاهرة: دار السلام، ٢٠١٣م.
- الفقيه، عبد الغني. **النظر المصلحي والمنهج الكلي في فقه السياسة الشرعية: استثمار كلي المصلحة وتطبيقاته السياسية عند الجويني أنموذجاً**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠٢٠م.

- قاسم، محي الدين. **السياسة الشرعية ومفهوم السياسة الحديث**. هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ١٩٩٧م.
- القاسمي، ظافر. **نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلامي**، بيروت: دار النفائس، ١٩٧٤م.
- القرضاوي، يوسف. **الإسلام والعلمانية وجهاً لوجه**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٩٠م.
- القرضاوي، يوسف. **الخصائص العامة للإسلام**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ١٩٨٣م.
- القرضاوي، يوسف. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١م.
- القرضاوي، يوسف. **الصحوة الإسلامية بين الاختلاف المشروع والتفرق المذموم**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.
- القرضاوي، يوسف. **الصحوة الإسلامية وهموم الوطن العربي والإسلامي**، القاهرة: مكتبة وهبة، ١٩٨٨م.
- القرضاوي، يوسف. **بيّنات الحل الإسلامي وشبهات العلمانيين والمتغربين**، بيروت: مؤسسة الرسالة،١٩٨٨ م.
- القرضاوي، يوسف. **كيف نتعامل مع القرآن العظيم؟**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠٠م.
- القرضاوي، يوسف. **من فقه الدولة في الإسلام**، القاهرة: دار الشروق، ٢٠٠١م.
- القطان، مناع. **تاريخ التشريع الإسلامي: التشريع والفقه الإسلامي تاريخاً ومنهجاً**، القاهرة: مكتبة وهبة، ٢٠٠٩م.
- القنزربي، عبد الواحد. **صفوة في أصول الفقه**، ديار بكر- تركيا: مكتبة سيدا، ٢٠١١م.
- الكبيسي، بشير. "المقاصد الشرعية وكيفية التعامل معها عند التعارض"، **مجلة كلية الإمام الأعظم**، العدد (٢)، السنة (٢)، ٢٠٠٦م.

- الكرنز، نصر. "الاجتهاد الجماعي وتطبيقاته المعاصرة"، رسالة ماجستير منشورة، الجامعة الإسلامية، غزَّة. ٢٠٠٨م.
- كمالي، محمد هاشم. **الدليل المبسط في مقاصد الشريعة**. ترجمة: عبد اللطيف الخياط، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي. ٢٠١١م.
- كهوس، أبو اليسر رشيد. **السُّنن الإلهية في السيرة النبوية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٠م.
- كهوس، أبو اليسر رشيد. **علم السُّنن الإلهية: من الوعي النظري إلىٰ التأسيس العملي**، دبي: مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، ٢٠١٥م.
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم زيد. **السياسة الشرعية: مدخل إلىٰ تجديد الخطاب الإسلامي**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، ٢٠١٩م
- الكيلاني، عبد الله إبراهيم. **وظائف الدولة في ضوء الفكر السياسي للإمام الجويني**، سلسلة كتاب الأُمَّة رقم (١٨١)، الدوحة: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ٢٠١٨م.
- الكيلاني، ماجد. **فلسفة التربية الإسلامية: دراسة مقارنة بين فلسفة التربية الإسلامية والفلسفات التربوية المعاصرة**، مكة المكرمة: مكتبة المنارة، ١٩٨٧م.
- اللكنوي، عبد العلي الأنصاري. **فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت الجزء الأوَّل**، تحقيق: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٢م.
- ماجد، أحمد. **الحاكمية: دراسة في المفهوم وتشكله**، لبنان: دار المعارف الحكمية، ٢٠١٣م.
- المالكي، عبد الله. **سيادة الأُمَّة قبل تطبيق الشريعة: نحو فضاء أمثل لتجسيد مبادئ الإسلام**. بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٢م.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب. **أدب القاضي**، تحقيق: محيي السرحان، بغداد: مطبعة الإرشاد، ١٩٧١م.

- مرعي، توفيق. وبلقيس، أحمد. **الميسر في علم النفس الاجتماعي**، عمّان: دار الفرقان، ١٩٨٤م.
- المزيني، خالد. **تجديد فقه السياسة الشرعية: الشورى نموذجاً**، بيروت: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م.
- المطيري، تركي. مقالة: أهمية الإفتاء المؤسسي ٣/ ٣، الموقع الإلكتروني لإدارة الإفتاء في دولة الكويت، الكويت، ٢٠٢٠م.
- معميش، عز الدين. "الشورى بين النص والتاريخ"، **مجلة إسلامية المعرفة**، العدد (٨٣)، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.
- المقابلة، أحمد. "الرأي العام وأثره في السياسة الشرعية"، أطروحة دكتوراه غير منشورة، الجامعة الأردنية، ٢٠١٥م.
- ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ١٩٩٤م.
- منكابو، عبد الله. "فقه آيات الأحكام من كتاب المبدع لابن مفلح المتوفى سنة ٨٨٤هـ جمعاً ودراسةً"، أطروحة ماجستير غير منشورة، مكة المكرمة: جامعة أم القرى، ٢٠١١م.
- مير علي، إحسان. **المقاصد العامة للشريعة الإسلامية بين الأصالة والمعاصرة، [الجزء الأوَّل: الدين ومقاصد الشريعة]**، دمشق: دار الثقافة للجميع، ٢٠٠٩م.
- ميلود، رحماني. "مسألة المنهجية في تجديد الفكر الإسلامي المعاصر: دراسة مقارنة بين الفاروقي والمسيري"، في كتاب: **إسماعيل الفاروقي وإسهاماته في الإصلاح الفكري الإسلامي المعاصر**، تحرير: فتحي ملكاوي وآخرون، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
- النائيني، محمد. **تنبيه الأُمَّة وتنزيه الملة**، تقديم: الشيماء العقالي، القاهرة: دار الكتاب المصري، ٢٠١٢م.
- النجار، عبد المجيد عمر. "تجديد فقه السياسة الشرعية"، بحث مُقدَّم في الدورة السادسة عشرة للمجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث، استنبول، ٢٠٠٦م.
- نصار، حسين. **المتشابه**، القاهرة: مكتبة الخانجي، ٢٠٠٣م.

- النعمة، إبراهيم. **أصول التشريع الدستوري في الإسلام**، سلسلة الدراسات الإسلامية المعاصرة (٦١)، بغداد: ديوان الوقف السني، ٢٠٠٩م.
- نكاوي، فاتح. **معجم مصطلحات الفكر الإسلامي المعاصر: دلالاتها وتطورها**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠١٢م.
- هاشم، مازن. **مقاصد الشريعة الإسلامية: مدخل عمراني**، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٤م.
- هندو، محمد. **الكليات التشريعية وأثرها في الاجتهاد والفتوى**، هرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٦م.
- هندي، صالح. **دراسات في الثقافة الإسلامية**، عمّان: مطابع الدستور التجارية، ١٩٨١م.
- اليمني، محمد. "أثر قاعدتي المشقة تجلب التيسير ولا ضرر ولا ضرار في المسائل الطبية المستجدة"، **مجلة جامعة الملك سعود**، العلوم التربوية والدراسات الإسلامية، المجلد (٢٤)، العدد (١)، ٢٠١٢م.

ثانياً: المراجع الأجنبية:

- Abdelgafar, B. *Public Policy beyond Traditional Jurisprudence: A Maqasid Approach*. London: International Institute of Islamic Thought, 2018
- Acemoglu, D. and Robinson, J. *Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity and Poverty*. New York: Crown Business, 2012
- Ahmed, S. *Reform and Modernity in Islam: The Philosophical, Cultural and Political Discourses among Muslim Reformers*. New York: I. B. Tauris, 2013
- Ahmed, S. *What is Islam? The Importance of Being Islamic.* Princeton: Princeton University Press, 2016
- Aijaz, I. *Islam: A Contemporary Philosophical Investigation*. London, New yourk: Routledge, 1st ed., 2018.
- Al-Attar, M. *Islamic Ethics: Divine Command theory in Arabo-Islamic thought.* New York: Routledge, 2010

- Alisjahbana. S. *Values as Integrating Forces in Personality, Society and Culture*. Kuala Lumpur: University of Malaya, 1966
- Andreski, S. *Wars, Revolutions, Dictatorships: Studies of Historical and Contemporary Problems from a Comparative Viewpoint. Portland, OR: Frank Cass*, 1992
- An-Na'im, A. *Islam and the Secular State: Negotiating the Future of Sharia*. Harvard Cambridge: Massachusetts University Press, 2008
- Arrow, K. *Social Choice and Individual Values*. New York: Willey, 1963
- Ashby, R. *An Introduction to Cybernetics*. New York: Wiley and Sons, 1957
- Auriol, E. and Platteau, J. *"The Explosive Combination of Religious Decentralisation and Autocracy: the Case of Islam*. Toulouse School of Economics".2017.*Working Paper* No. 17-759.
- Ayubi, N. *Political Islam: Religion and politics in the Arab world.* London: Routledge. 1991.
- Barber, N. *The Principles of Constitutionalism*. Oxford UK: Oxford University Press, 2018.
- Barry, N. *The 'Austrian' Perspective*, *In* D .Whynes ed. What Is Political Economy? Eight Perspectives, New York: Blackwell, 1984
- Bavinck, M., Chuenpagdee R., Jentoft S., & Kooiman J eds. *Governability of Fisheries: Theory and applications*. Dordrecht: Springer, 2013.
- Beckerman, W. *Economics as applied ethics: Fact and Value in Economic Policy*. London: Palgrave Macmillan, 2017
- Beed, C. and Cara Beed "Is the Case for Social Science Laws Strengthening"? *Journal for the Theory of Social Behaviour*. Vol 30, Issue 2. 2000
- Beerbohm, E. and Davis, R. "The Common Good: A Buck-Passing Account". *Journal of Political Philosophy*, 25. 2017
- Berlin, I. and Hardy, H. *The Crooked Timber of Humanity: Chapters in the History of Ideas*. New York, Fontana Press, 1991
- Berlin, I. *Two Concepts of Liberty*. *In* H. Hardy ed., Liberty, Oxford: Oxford University Press, 2008. pp.166-217.

- Blaug, M. *An Introduction to the Economics of Education*. Harmonds Worth: Eng, Penguin Books, 1970.
- Bobrow, D. and John S. Dryzek *Policy Analysis by Design*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1987.
- Borz, G. "Contemporary Constitutionalism and the Regulation of Political Parties: A Case Study of Luxembroug". *Working Paper Series on the Legal Regulation of Political Parties*, No. 09, 2011.
- Boudon, R. "The Present Relevance of Max Weber's Wertrationalitiit Value Rationality". *In* Peter Koslowski ed. *Methodology of the social sciences, ethics, and economics in the newer historical school*, Springer, 1997
- Boulding, K. *The Economy of Love and Fear: A Preface to Grants Economics*. Belmort, Wadsworth: Calif, 1973
- Boulding, K. *Three Faces of Power*, Newbury Park, California: Sage Publications. 1989
- Brecht, A. *Political Theory: The Foundations of Twentieth Century Political Thought*. Princeton: Princeton University Press, 1959
- Bromley, D. "The ideology of efficiency: Searching for a theory of policy analysis". *Journal of Environmental Economics and Management*,Volume 19, Issue 1, 1990
- Buchanan, J. *Limits of Liberty: Between Anarchy and Leviathan*. Chicago: University of Chicago Press, 1975
- Buchanan, J. "Constitutional Contract in Capitalism". *In Philosophical and Economic Foundations of Capitalism*. S. Pejovich Ed., Toronto: D.C. Healthe and Company, 1983
- Buchanan, J. *Economic Science and Cultural Diversity*. *Kyklos*, Wiley Blackwell, vol. (48) 2, 1995.
- Buchanan, J. and Congleton, R. *Politics by Principle, not Interest: Toward Nondiscriminatory Democracy*. New York: Cambridge university Press, 1998
- Campagna, A. *Macroeconomics: Theory and Policy*. Boston: Houghton Mifflin, 1974

- Cook, B. “Hume’s Guillotine and Evolutionary Ethics: Evaluating Attempts to Overcome the Naturalistic Fallacy”. *Answers Research Journal* 8: 1–11.2015
- Crowe, J. *Natural Law and the Nature of Law*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019
- Crozier, M. et al. *The Crisis of Democracy*. Report on the Governability of Democracies to the Trilateral Commission. New York: New York University Press, 1975
- Dahl, R. *Dilemmas of a Pluralist Democracy*. New Haven: Yale University Press, 1982
- Dahl, R. *Democracy and Its Critics*. New Haven: Yale University Press, 1989
- Dahl, R. *On Political Equality*. New Haven: Yale University Press, 2006
- Dahl, R. and Lindblom, C. *Politics, Economics and Welfare*. Chicago: University of Chicago Press, 1976
- Dasgupta, A. and Pearce, D., *Cost-Benefit Analysis: Theory and Practice***.** London: English Language Book Society, 1978
- De George, R. *Business Ethics*. New York: Macmillan, 1986
- DeHart, P. *Uncovering the Constitution’s Moral Design*. Columbia, MO: University of Missouri Press, 2007
- DeHaven-Smith, L. *Philosophical Critiques of Policy Analysis: Lindblom, Habermas, and the Great Society***.** Gainesville, FL: University of Florida Press, 1988
- Diesing, P. *Reason in Society: Five Types of Decisions and their Social Conditions*. Urbana: University of Illinois Press, 1962
- Diesing, P. *Science and Ideology in the Policy Sciences*. New York: Aldine Publishing Company, 1982
- Diesing, P. *How Does Social Science Work? Reflections on Practice*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1991
- Diggs, B. *The Common Good as Reason for Political Action*. Ethics, the University of Chicago Press, Vol. 83 No 4, (Jul., 1973).
- Dobratz, B. et al. *Power, Politics, and Society: An Introduction To Political Sociology***.** New York: Routledge, 2012

- Dolan, E. *Basic Microeconomics*. Dryden Press,2[ed]. Second Edition. ed 1980.
- Domingo, R. *God and the Secular Legal System*. Cambridge: Cambridge University Press, 2016
- Downie, R. *Roles and Values: An Introduction to Social Ethics***.** London: Methuen, 1971
- Downs, A. "Social Values and Democracy". *In* Monroe, K. R. ed. *The Economic Approach to Politics: A Critical Reassessment of the Theory of Rational Action*. New York: Harper Collins, 1991
- Doyle, N. *Marcel Gauchet and the Loss of Common Purpose: Imaginary Islam and the Crisis of European Democracy*. Lanham MD USA: Lexington Books, 2018
- Drakopoulos, S. "The Historical Perspective of the Problem of Interpersonal Comparisons of Utility", *Munich Personal RePEc Archive*, MPRA Paper No. 28996, 1989
- Dror, Y. "From Management Sciences to Policy Sciences". *In Public Policy in Theory and Practice. Eds: C. Pollitt et al.*, ELBS, UK: Open University Press, 1985
- Dryzek, J. "Don't Toss Coins in Garbage Cans: A Prologue to Policy Design". *Journal of Public Policy*. Volume 3, Part 4, 1983
- Dryzek, J. *Deliberative Democracy and Beyond: Liberals, Critics and Contestations***.** Oxford: Oxford University Press, 2000
- Duke, G.. "The Distinctive Common Good". *The Review of Politics*, Unvirstiy of Notre Dame, Vol.78, No. 2, 2016.
- Dyck, A. *On Human Care: An Introduction to Ethics*. Nashville: Parthenon, 1977
- Dye, T. and Zeigler, L. *1975 The Irony of Democracy: An Uncommon Introduction to American Politics*. Massachusetts: Duxbury Press, 1977
- Easton, D. *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*. New Yourk: Alfred A. Knopf, 2[nd] ed. 1953.

- Elkin, S. and Soltan, K. *A New Constitutionalism: Designing Political Institutions for a Good Society*. Chicago, Illinois, U.S.A. University of Chicago Press, 1993
- Etzioni, A. "Mixed-Scanning: A "Third" Approach to Decision-Making". *Public Administration Review*, Vol. 27, No. 5, 1967. pp. 385-392.
- Etzioni, A. *The Active Society: A Theory of Societal and Political Processes*. New York: The Free Press, 1968
- Etzioni , A. *The Common Good*. Cambridge: Polity, 2004
- Etzioni, A. "Common Good". *In* Michael T. Gibbons ed., *The Encyclopedia of Political Thought*, Hoboken: John Wiley & Sons, Ltd. 1st Ed. 2015.
- Etzioni, A. *Law and Society in a Populist Age: Balancing Individual Rights and the Common Good*. Bristol: Bristol University Press, 2018.
- Esser, H. *Does the New Immigration Require a New Theory of Intergenerational Integration?* Mannheim: MZES, 2003.
- Feldman, N. *The Fall and Rise of the Islamic State*. New Jersey: Princeton University Press. Princeton, 2008.
- Fischer, F. Beyond Empiricism: Policy Inquiry in Postpositivist Perspective. *Policy Studies Journal*, Vol. 26. No.1 Spring, 129-146, 1998.
- Fisher, F., "Deliberative Policy Analysis as Practical Reason: Integrating Empirical and Normative Arguments". *In* Frank Fischer, Gerald J. Miller, and Mara S. Sidney eds., *Handbook of Public Policy Analysis: Theory, Politics, and Methods*, Boca Raton: CRC Press.
- Friedman, L. *Microeconomic Policy Analysis*. New York: Mc Graw-Hill, 1985.
- Frohock, F. *1979 Public Policy: Scope and Logic.* Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall. 2007.
- Fukuyama, F. *Trust: The Social Virtues and the Creation of Prosperity*. New York: Free Press. 1995.
- Fukuyama, F. *Our Posthuman Future: Consequences of the Biotechnology Revolution*. Farrar, New York: Straus And Giroux, 2002.

- Fukuyama, F. "What is Governance"? Center for Global Development, Working Paper 314. 2013.
- Fukuyama, F. *State-building: Governance and World Order in the 21st Century*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2014
- Fukuyama, F. *Identity: the Demand for Dignity and the Politics of Resentment*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018
- Garner, R. and Joyce, R. eds. *The End of Morality: Taking Moral Abolitionism Seriously*. New York: Routledge, 2019.
- Geiger, T. *On Social Order and Mass Society*. Chicago:The University of Chicago Press, 1969.
- Gershuny, J. "1978 Policymaking Rationality: A Reformulation". *Policy Sciences*, Vol. 9, No. 3, Jun., 1978.
- Ginsburg, T. and Huq, A. *How to Save a Constitutional Democracy*. Chicago: The University of Chicago Press. 2018.
- Glaser, D. "Normative Theory". *In* Marsh, D. and Stoker, G. eds. *Theory and Methods in Political Science*. London: Macmillan, 1995.
- Glover, J. "It makes no Difference Whether or not I Do It". *In_Applied Ethics*, P. Singer ed., Oxford: Oxford Universityو 1986.
- Goitein, S. *The Birth-Hour of Muslim Law*. The Muslim World, Vol.50, Iss.1. 1960.
- Gould, S. *Rocks of Ages: Science and Religion in the Fullness of Life*. New York: Ballantine Books, 2002.
- Graff, J. deV *Theoretical Welfare Economics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1957.
- Greenwald, D. ed. *Encyclopedia of Economics*. New York: Mc Graw-Hill, 1982.
- Grossman, G. and Helpman, E. *Special Interest Politics*. MIT Press Books. The MIT Press, 2001.
- Grünberg, L. et al. eds. *The Mystery of Values: Studies in Axiology*. Amsterdam: Rodopi, 2000.

- Habermas, J. *The Theory of Communicative Action*. Boston: Beacon, 1984.
- Hague, R. et al. *Political Science: A Comparative Introduction*. New York: Palgrave Macmillan, 2016
- Hallaq, W. "What is Sharia"*? Yearbook of Islamic and Middle Eastern Law*, 2005-2006 , Vol. 12, No.1, 2007.
- Hallaq, W. *The Impossible State: Islam, Politics, and Modernity's Moral Predicament*. Colombia: Colombia University Press, 2012.
- Hansen, A. and Sonnichsen, A. "Radical democracy, Agonism and the Limits of Pluralism: An Interview with Chantal Mouffe". *Distinktion: Scandinavian Journal of Social Theory*, Vol. 15, No. 3, 2014.
- Hardin, G. The Tragedy of the Commons*, Science*, Vol. 162, No. 3859, Dec. 13, 1968.
- Harmon, M. "Administrative Policy Formulation and the Public Interest". *Public Administration Review*, Vol. 29, No. 5, Sep. - Oct., 1969.
- Harris, S. *The Moral Landscape: How Science can Determine Human Values*. New York: The Free Press, 2010.
- Harsanyi, J. Cardinal Welfare, "Individualistic Ethics and Interpersonal Comparisons of Utility", *Journal of Political Economy*, The University of Chicago Press, Vol.3, No. 4, 1955.
- Hayek, F. "The Use Of Knowledge in Society". *American Economic Review*, XXXV, No. 4; September, 1945.
- Hayek, F. The Political Order of a Free People. *Law, Legislation, and Liberty*, *Vol.3,* Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Hayek, F. *Law Legislation and Liberty*. London: Routledge and Kegan Paul, 1982.
- Hayek, F. *Individualism and Economic Order*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.
- Head, J. *Public Goods and Public Welfare*. Durham, N.C: Duke University, 1974.
- Heidenhof, G. "Strengthening Governance & Institutions in MENA: Issues

& Priorities". *World Bank MENA Knowledge and Learning - Quick Notes Series*, No. 114, 2014.

- Hirsch, F. *The Social Limits to Growth*. London: Routledge and Kegan Paul, 1977.
- Hodgkinson, C. *Towards a Philosophy of Administration*. Oxford: Blackwell, 1978.
- Hoppe, R. *The Governance of Problems: Puzzling, Powering and Participation*. Bristol: Policy Press, 2010.
- Hoskyns, T. *The Empty Place: Democracy and Public Space*. New York: Routledge, 2014.
- Howlett, M. "From the 'Old' to the 'New' Policy Design: Design Thinking Beyond Markets and Collaborative Governance". *Springer: Society of Policy Sciences, Sci*. Vol. 47, No. 3, 2014.
- Howlett, M. et al. "Understanding the Persistence of Policy Failures: The Role of Politics, Governance and Uncertainty". *Public Policy and Administration*. Vol. 30, Iss. 3, 2015.
- Howlett, M. *Designing Public Policies: Principles and Instruments*. New York: Routledge, Taylor & Francis Group, 2019.
- Inston, K. *Rousseau and Radical Democracy*. London: Continuum International Publishing Group, 2010.
- Irzik, G. "Popper's Piecemeal Engineering: What is Good for Science is not always Good for Society". *The British Journal for the Philosophy of Science*, Vol.36, Iss.1, 1985.
- Ishak, M. "The Principle of Considering Ma'alat in Islamic Rules: Do Ends Justify Means?", *International Journal of Islamic Thought*. Vol.14: Dec, 2018.
- Jessop, B. "Capitalism and its future: Remarks on regulation, government and governance". *Review of International Political Economy*, vol. 4, 1997.
- Josphat, O "Karl Popper's Vision of Democracy as the Ideal Society". A Master thesis submitted in Philosophy, University of Nairobi. 1994.

- Kamali, Mohammad Hashim *Maqasid AL-Shariah Made Simple*. London. International Institute of Islamic Thought, 2014.

- Kamali, Mohammad Hashim "Goals and Purposes- Maqasid Al-Shari'ah: Methodological Perspectives". In *The Objectives of Islamic Low The Promies and Challenges of the Maqasid Al Sharia. Edi. By Muna Idrisi*. London: Lexington Books. 2018.

- Kateb, G. "Existential Democratic Individuality: A Conversation with George Kateb". *Revista De Ciencia Politica*, Vol. 34 , No. 3, 2014.

- Kaufmann, D. "Back to the Basics - 10 Myths About Governance and Corruption". *Finance & Development*, IMF, 42; 3, 2005.

- Kaufmann, D. "The Governance Gap in the Arab Countries: What Does the Data Say"? *IMF/AMF High-Level Seminar on Institutions and Economic Growth in the Arab Countries*- Abu Dhabi, 2006.

- Kazemi, F. "Perspectives on Islam and Civil Society". *In Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Sohail Hashmi ed.. Princeton, NJ: Princeton University Press. 2002.

- Kekes, J. *The Morality of Pluralism*. Princeton: Princeton University Press, 1993.

- Kelsay, J. "Civil Society and Governance in Islam". In *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Sohail Hashmi ed., Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.

- Kraft, M. & Furlong, S. *Public Policy: Politics, Analysis, and Alternatives*. Washington, D.C.: CQ Press, 2018.

- Kukathas, C. "Islam, democracy and civil society". *Journal des economistes et des etudes humaines*, Vol. 13, No. 2, 2003.

- Kuru, A. *Islam, Authoritarianism, and Underdevelopment: A Global and Historical Comparison*. Cambridge: Cambridge University Press. 2019.

- Kurzman, C. ed. *Liberal Islam: A Sourcebook*. Oxford: Oxford Academic Press, 1998.

- Kymlicka, W. *Contemporary Political Philosophy: An Introduction*. Oxford: Oxford University Press, 2002.

- Lancaster, K. *Introduction to Modern Microeconomics*. Chicago: Rand Mc Nally, 1974.
- Lapidus, I. "State and Religion in Islamic Societies". *Past and Present* , Vol.751, Iss. 1, May 1996.
- Lasswell, H. *Politics: Who Gets What, When, and How*. New York: Meridian Books, 1950.
- Lasswell, H. and Kaplan, A. *Power and Society: A Framework for Political Inquiry*. New Haven, CT: Yale University Press. 1950.
- Laws, E. and Leftwich, A. *Bringing History Back*. In *Three Big Books: Summaries and some questions*. DLP Background Paper 09, Birmingham: DLP, 2012.
- Lee, K. "A New Basis for Moral Philosophy" *International Library of Philosophy Series*, London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- Lefort, C. *The Political Forms of Modern Society: Bureaucracy, Democracy and Totalitarianism*. Cambridge: Polity Press, 1986.
- Lefort, C. *Democracy and Political Theory*. Translated by: David Macey, Cambridge: Polity Press, 1988.
- Lessnoff, M. "Review Article: The Political Philosophy of Karl Popper". *British Journal of Political Science*, Vol. 10, Part 1, 1980.
- Levacic, R. and Rebmann, A. *Macroeconomics: An Introduction to Keynesian-Neoclassical Controversies*. London: ELBS/ Macmillan, 1982.
- Levy, B., *Working with the Grain: Integrating Governance and Growth in Development Strategies*. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- Lindblom, C. *The Intelligence of Democracy: Decision Making Through Mutual Adjustment*. New York: The Free Press, 1965.
- Lindblom, C. "Still Muddling, Not yet Through". *Public Administration Review*, 39, 1979.
- Lindblom, C. "Another State of Mind". *American Political Science Review* 76 1: 1982.

- Lindblom, C. and Cohen, D. *Usable Knowledge: Social Science and Social Problem Solving*. New Haven; CT; Yale University Press, 1979.
- Lombardi, C. "Designing Islamic Constitutions: Past Trends and Options for a Democratic Future". *International Journal of Constitutional Law*, Vol. 11 No. 3, 2013.
- MacIntyre, A. *Whose Justice? What Rationality?* Notre Dame, Univ. of Notre Dame Press, 1988.
- McIntyre, L. *Dark Ages: The Case for a Science of Human Behavior*. London: The MIT Press, 2006.
- Mahmud, S. *Sharia or Shura: Contending Approaches to Muslim Politics in Nigeria and Senegal*. Lanham: Lexington Books, 2013.
- Marshall, G. *Social Goals and Economic Perspectives*. London: Penguin, 1980.
- Masud, K. "The Scope of Pluralism in Islamic Moral Traditions". *In* Sohail Hashmi ed.. *Islamic Political Ethics: Civil Society, Pluralism and Conflict*. Princeton, NJ: Princeton University Press, 2002.
- Mayer, R. et al. *Centrally Planned Change: A Reexamination of Theory and Experience*. Chicago: University of Illinois Press, 1974.
- Mayo, H. "How Can We Justify Democracy"? *In* Edward Keynes and David Ricci eds. *Political Power, Community and Democracy*, Chicago: Rand McNally, 1970.
- McAvoy, G. *Collective Political Rationality: Partisan Thinking and why It's Not All Bad*. New York: Routledge, 2015.
- Meuleman, L. *Public management and the metagovernance of hierarchies, networks and markets: The feasibility of designing and managing governance styles*. Heidelberg: Springer-Verlag, 2008.
- Meuleman, L. "Metagoverning governance styles: Broadening the public manager›s action perspective". *In* J. Torfing, & P. Triantafillou eds., *Interactive Policy Making, Metagovernance and Democracy*. Colchester: ECPR Press, 2011.

- Mishan, E. *Introduction to Normative Economics*. New York: Oxford University, 1981.
- Mkandawire, T. and Soludo, C. *Our Continent, Our Future: African Perspectives on Structural Adjustment*. Dakar, Sengal: Council for the Development of Social Science Research in Africa. 1998.
- Moore, G. E. *Principia Ethica* 1903, Thomas Baldwin ed.. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993, pp. 61–62.
- Mouffe, C. *Agonistics: Thinking the World Politically*. London: VERSO. 2013
- Mounk, Y. *The People vs. Democracy: Why our Freedom is in Danger and How to Save It*. Cambridge: Harvard University Press. 2018
- Murphy, M. "MacIntyre's Political Philosophy". *In Alasdair MacIntyre*. M. Murphy ed., Cambridge: Cambridge University Press. 2003
- Murphy, M. *Natural Law in Jurisprudence and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press. 2006
- Nebel, M. and T. Collaud eds. *Searching for the Common Good: Philosophical, Theological and Economical Approaches*. Baden-Baden, Germany: Nomos Verlag. 2018
- Notturno, M. *Popper and Hayek on Democracy and Open Society*. 2018. 299-299. 10.33278/SAE-2018.eng.299.
- Offerman, T., Sonnemans, J., and Schram A. "Value Orientations, Expectations and Voluntary Contributions in Public Goods". *The Economic Journal* 106, 817-845. 1996
- Ormerod, P. *Why Most Things Fail: Evolution, Extinction and Economics*. London: Faber and Faber. 2005.
- Pattanaik, P. *Voting and Collective Choice*. Cambridge: Cambridge University. 1971.
- Patterson, T. *We the People: A Concise Introduction to American Politics*. New Yourk: McGrew Hill. 2013.

- Pearce, D. ed. *The Dictionary of Modern Economics*. London: Macmillan. 1983
- Peck, H. *Economic Thought and its Institutional Background*. London: Allen and Unwin. 1935
- Peters B. *An Advanced Introduction to Public Policy*. heltenham: Edward Elgar. 2015
- Peters, B. and Pierre, J. *Comparative Governance: Rediscovering the Functional Dimension of Governing*. Cambridge: Cambridge University Press. 2016
- Peters, B. *Policy Problems and Policy Design*. Edward Elgar Publishing. 2018
- Peters, B. "Governance: Ten Thoughts About Five Propositions". *International Social Science Journal*, 68: 2019. 5-14.
- Pielke, R. "What Future for the Policy Sciences"?. *Policy Sciences,* Berling: Springer, 37 3: 209–256, 2004
- Platteau, J. "Political Instrumentalization of Islam, Persistent Autocracies, and Obscurantist Deadlock". European University Institute, Florence. *EUI Working Paper 2010*, 32. 2010
- Podgórecki, A. "Sociotechnics: Basic Concepts and Issues". *In Social Engineering*. Edited by Podgórecki, A., Alexander, J., and Shields, R., Kingston: Ontario: McGill-Queen's Press. 1996
- Podgórecki, A. Taking a New Look at Sociotechnics. Presented at the 1997 meeting of the *ISA's Research Committee on Sociotechnics - Sociological Practice*, Chania, Crete, Greece, May 28–31.
- Pojman, L. and Fieser, J. *Ethics: Discovering Right and Wrong*, 7th ed. Boston: Cengage Learning. 2012
- Popper, K. *In Search of a Better World: Lectures and Essays from Thirty Years*. Routledge: London. 1992
- Quirk, J. *Intermediate Microeconomic*. Chicago: Science Research Associates, Inc. 1976

- Radin, B. and Weimer, D. "Compared to What? The Multiple Meanings of Comparative Policy Analysis". *Journal of Comparative Policy Analysis: Research and Practice*, 20: 1, 2018. 56-71.
- Rao, V. Process-Policy & Outcome-Policy: Rethinking How to Address Poverty & Inequality. *Dædalus, the Journal of the American Academy of Arts & Sciences*. 148 3 Summer. 2019
- Rein, M. *Social Science and Public Policy*. New York: Penguin. 1976
- Ricci, D. "Democracy and Commuity Power". *In Political Power, Community and Democracy*. E. Keynes and D. Ricci eds.. Chicago: Rand McNally and Company. 1970
- Riordan, P. A "Blessed Rage for the Common Good". *Irish Theological Quarterly*. 761. 2011. 3–19.
- Rosenberg, A. *Philosophy of Social Science*. Boulder: Westview Press. 2008
- Rothenberg, J. "Values and Value Theory in Economics". *In The Structure of Economic Science*. S.R. Krupp Ed.. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice-Hall, inc. 1966
- Roy, S. *Philosophy of Economics: On the Scope of Reason in Economic Inquiry*. London: Routledge. 1989
- Roy, O. *The Failure of Political Islam*. Translated by Carol Volk. Cambridge, MA: Harvard University Press. 1995
- Sagovsky, N. and P. McGrail eds. *Together for the Common Good: Towards a National Conversation*. London: SCM Press. 2015
- Sapru, R. *Public policy: Art and craft of policy analysis*. Delhi: PHI Learning Private Limited, 2nd ed. 2011
- Sartorius, R. *Individual Conduct and Social Norms*. Encino, Calif: Dickenson. 1975
- Scitovsky, T. *The Joyless Economy: The Psychology of Human Satisfaction*. Oxford: Oxford University. 1992
- Shearmur, J. *Popper and Negative Consensus*. Unpublished. Italian

translation 2002. "Popper e il consenso negative". *Nuova Civilt`a delle Macchine XX*, pp. 98-105. [= S.Gattei, editor, Karl R. Popper 1902-2002: Ripensando il Razionalismo Critico]. 2001

- Sher, G. "Justifying Reverse Discrimination in Employment", *Philosophy and Public Affairs,* 4/2: 1975. 159-70.
- Sim, S. ed. *The Routledge Companion to Postmodernism*. London: Routledge, 2001
- Simon, H. "Rational Choice and the Structure of the Environment". *Psychological Review*, vol. 63, March. 1956
- Sinclair, N. ed. *The Naturalistic Fallacy Classic Philosophical Arguments***.** Cambridge: Cambridge University Press. 2018
- Smith, A. *Laclau and Mouffe: The Radical Democratic Imaginary*. London: Routledge, 1998
- Smith, A. *A Comparative Introduction to Political Science: Contention and Cooperation***.** Rowman and Littlefield. 2017
- Stevenson, B. and Wolfers, J. "The Paradox of Declining Female Happiness". *IZA DP* No. 4200. Institute for the Study of Labor. 2009
- Stiglitz, J. "The Post Washington Consensus Consensus". *IPD Working Paper*. Initiative for Policy Dialogue, Columbia University. 2004
- Stilwell, F. *Normative Economics: An Introduction to Microeconomic Theory and Radical Critiques***.** Australia Ruschcutters Bay: Pergamon. 1975
- Stokes, G. "Karl Popper's revisionist/realist theory of democracy". *In* Jarvie, I Milford, K and Miller, D eds. *Karl Popper: A Centenary Assessment*, Volume 1, Ashgate Publishing, Aldershot, England, 2019. pp. 217-230.
- Strauss, L. *The Rebirth of Classical Political Rationalism: An Introduction to the Thought of Leo Strauss*, selected and introduced by Thomas L. Pangle. Chicago: The University of Chicago Press: Chicago. 1989
- Thomas, P. *We the People*, New York: McGraw-Hill,12th ed. 2017
- Thorson, T. *The Logic of Democracy*. New York: Holt, Rinehart and Winston. 1962

- Tirole, J .*Economics for the Common Good***.** Trans. by Stephen Randall. Princeton: Princeton University Press. 2017
- Valdivia, W. *The Limits of Consequentialism in Policy Evaluation*. Washington, DC:The Brooking Institution. 2015
- Weimer, D. "Policy analysis and Evidence: A Craft Perspective", *Policy Studies Journal*, Vol. 26, No. 1. 1998
- Wildavsky, A. "The Political Economy of Efficiency: Cost-Benefit Analysis, Systems Analysis, and Program Budgeting". *Public Administration Review*. 26. 1966
- Wildavsky, A. "Changing Forward versus Changing Backward". *Yale Law Journal*, 88 1: 217-234. 1978
- Winch, P. *The Idea of a Social Science and its Relation to Philosophy*, 2nd edition. London: Routledge. 1990 [1958]
- Wrocławski, G. *The Limits of Political Contestation and Plurality: The Role of the State in Agonistic Theories of Democracy***.** MA Thesis, Leiden University. 2018
- Yaden, D. et al. "Secularism and the Science of Well-Being". *In* Phil Zuckerman and John R. Shook eds. *The Oxford Handbook of Secularism*. New York: Oxford University Press. 2017
- Yousef, T. "The Origin of the Governance Gap in the Middle East". *IMF/ AMF High-Level Seminar on Institutions and Economic Growth in the Arab Countries*- Abu Dhabi. 2006
- Zaman, M. "The Sovereignty of God in Modern Islamic Thought". *Journal of the Royal Asiatic Society*, 25.3. 2015
- Zamir, E. and Medina, B. *Law, Economics, and Morality*. Oxford University Press: New York. 2010

الكشاف

د

ر

ز

ص

ض

ط

ظ

ع

غ

ف

ن



صـدر حديثـاً



إشكالية النهوض الحضاري
عند أبو يعرب المرزوقي
الدكتورة حنان الحسيني
المعهد العالمي للفكر الإسلامي

صدر حديثاً

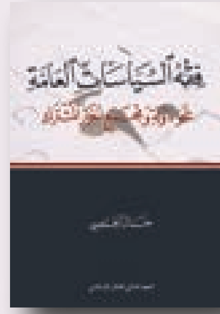
أصول تدبير الاختلاف في القرآن الكريم

الدكتور

محمد الصادق العماري

المعهد العالمي للفكر الإسلامي


المعهد العالمي للفكر الإسلامي
iiit
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT



هـذا الكتـاب

باستخدام نهج متعدد التخصصات الشرعية والعلمية، يسعىٰ هذا الكتاب إلىٰ المساهمة في تأسيس نموذج إرشادي جديد ومتكامل لعلم السياسات العامة، يتجاوز مثالب الليبرالية وتطبيقاتها العلمانية الهشّة في العالم، لا سيما بعد الأزمات المالية والوبائية والاجتماعية والسياسية المتلاحقة. وبصورة أكثر تفصيلاً، يهدف الكتاب الىٰ تأصيل فقه السياسات بوصفه أهم التخصصات تأثيراً ومعيارية، بما في ذلك تحديد وتوصيف "الخير المشترك Common Good" الموضوعي، ومداخله التنفيذية (الثابتة والمرنة) من منظور الشريعة، بعيداً عن الاختزال والشك الأخلاقي والتبعية المعرفية.

وفي إطار تفكير جديد لتصميم السياسات العامّة، حدّد الكتاب عشرة مداخل متكاملة لفقه السياسات، من حيث صنعها وتنفيذها وتقييمها، ولكلّ منها مساهمة ملموسة في تحقيق "البلد الطيب"، ودولة الخير المشترك بعيداً عن الفردية وعن الاستبداد في آن واحد. ووَفْقاً للكتاب، فإنّ الخير المشترك الموضوعي، الذي يحدد المصالح الكبرىٰ للمجتمع، هو "ما وافق النصوص الجزئية القطعية والمقاصد الكلية والقواعد الشرعية والسنن الإلهية، ووفق نهج يلتزم بالشورىٰ، والاجتهاد الجماعي، وطاعة أولي الأمر بالمعروف، والتدافع والتعددية البنّاءة". ضمن هذا المنظور، فإنّ لكلّ من الشريعة والشورىٰ مساهمةً أساسية في تعريف "المصلحة العامة" من زاوية المقاصد والوسائل والحوكمة.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي
iiit
INTERNATIONAL INSTITUTE OF ISLAMIC THOUGHT



ISBN 978-1-56564-843-2
9 781565 648432